Juliana Eva Rodriguez

EL REY ARQUITECTO

Clasificación y operatividad de las ciencias en el modelo político de Christine de Pizan

IMHICIHU
CONICET

Juliana Eva Rodriguez

EL REY ARQUITECTO

Juliana Eva Rodriguez

EL REY ARQUITECTO

Clasificación y operatividad de las ciencias en el modelo político de Christine de Pizan

IMHICIHU
CONICET

Rodriguez, Juliana Eva
El rey arquitecto : clasificación y operatividad de las ciencias en el modelo político de Christine de Pizan / Juliana Eva Rodriguez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2022.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4934-29-1

1. Edad Media. 2. Historia de Europa. 3. Historia Medieval. I. Título.
CDD 320.082

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: "Dios, arquitecto del Universo", Anónimo, siglo XIII, Bible moralisée de Vienne 2554, Österreichische Nationalbibliothek, Vienna, Codex Vindobonensis 2554.

© 2022 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

ISBN (Papel) 978-987-4934-28-4
ISBN (Ebook) 978-987-4934-29-1

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)
Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

Agradecimientos

La estructura fundamental de este libro ha sido concebida en la tesis doctoral "Una 'arquitectónica' del poder. Christine de Pizan y la construcción del reino en la Francia bajomedieval", llevada a cabo en cotutela entre la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-París) y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y defendida en septiembre del 2020. Al final de este trabajo que cobra forma en el presente libro, mis primeros pensamientos van para Dominique Iogna-Prat en quien no caben las palabras que expresen mi más profundo reconocimiento. Recuerdo aún el día en que se estrecharon nuestros caminos. A ese maestro, de invaluable conocimiento cuya calidez no opaca su exigencia y cuya curiosidad por lo nuevo, por lo distinto, me han colocado en la senda de Christine de Pizan, es a quien debo en gran medida el derrotero de mi investigación y el resultado final de mis estudios. Su pensamiento me ha aportado las valiosas matrices a partir de las cuales conformar mis propios marcos de reflexión. Su visión perspicaz me ha invitado a ir siempre un poco más allá, a ingresar en aquel rincón de penumbras donde a menudo se esconde la historia. Su afecto ha sido la compañía en aquellos momentos de incertidumbre, así como en las satisfacciones y alegrías que conlleva el largo camino de la investigación. Asimismo, este trabajo no hubiese podido ver la luz sin la férrea conducción de Claude Gauvard, quien me ha regalado las más bellas tardes de trabajo enérgico y entusiasta, que reaparecen aún cálidas en mi memoria a medida que escribo estas líneas conclusivas. A su vez, debo mi más sincero agradecimiento a Alfonso Hernández cuya gran generosidad me ha abierto las puertas del universo académico francés. Sus puntillosas lecturas y comentarios de los varios borradores de mi tesis han sido un gran soporte en la etapa final de composición de mi trabajo. Tampoco puedo dejar de expresar mi gratitud hacia Lidia Amor cuyo seminario sobre Christine de Pizan ha sido un importante incentivo en mi investigación doctoral, y cuyo apoyo en la actualidad es un sólido fundamento de mis investigaciones presentes. Asimismo, me siento muy agradecida y honrada por la inestimable sabiduría de los consejos brindados por los jurados de mi tesis doctoral Michelle Szkilnik, Isabel Iribarren y Sebastián Provvidente, quienes aún hoy en día continúan enriqueciendo, con sus saberes, los nuevos derroteros de mis

investigaciones en el área medieval. En la misma línea, doy las gracias a Claire Le Ninan por las fructíferas conversaciones y por haberme guiado con su magistral obra sobre la autora. Por otra parte, no puedo dejar de mencionar al grupo de *L'Église. Un dictionnaire critique* de l'EHESS, especialmente a Alain Rauwel y Frédéric Gabriel quienes han escuchado y resuelto mis dudas, incluso en momentos inoportunos con gran interés y extrema dedicación. Agradezco inmensamente a dicho grupo por abrirme un mundo nuevo de interrogantes y por darme las herramientas para poder llevar a cabo un estudio político desde una perspectiva novedosa y distinta al camino hasta entonces explorado.

Del lado de las instituciones debo agradecer a la Alianza Francesa de Buenos Aires, que ha sido mi casa de estudios, y en particular al área de biblioteca que me ha provisto del material necesario para dar mis primeros pasos doctorales. Luego, he de mencionar la gran ayuda aportada por mis laboratorios de investigación, tanto el argentino, IMHICIHU (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del CONICET), como el francés, CéSor (Centre d'études en sciences sociales du religieux de l'EHESS). A su vez, debo destacar el generoso apoyo de las instituciones que me han otorgado las tres becas sin las cuales este trabajo doctoral no hubiese sido posible. De acuerdo al orden cronológico de otorgamiento de la beca, agradezco profundamente al GIS (Institut du genre), por su "Aide à la mobilité de la jeune recherche 2018", a la EHESS por su "Aide au terrain" y al CONICET por su beca de finalización de doctorado.

Entre los ricos encuentros que esta tesis me ha dado la oportunidad de tener, me gustaría mencionar particularmente aquellos sostenidos con Pablo Ubierna, Sylvain Piron, Bénédicte Sère, Philippe Plagnieux, Olivier Mattéoni, Sarah Delale, Boris Bove, Christophe Grellard, Chrystel Bernat, Caroline Bourlet, Michel Senellart, Thelma Fenster, Catherine König-Pralong, Marc Le Gall, Martín Wable, Louisa Torres y Michel Blanc.

La concreción de este libro ha sido posible gracias al valioso aporte de mi grupo de investigación radicado en el IMHICIHU-CONICET, donde llevamos a cabo nuestro PIP titulado "La santidad regia. Figuras de poder en relatos hagiográficos de Francia, Inglaterra y Bizancio (siglos IX-XV)". Agradezco inmensamente la confianza depositada en mi investigación por parte de mis colegas Lidia Amor, María Dumas, Victoria Casamiquela Gerhold, Karina Fernández y Tomás Razzetto.

Finalmente, agradezco el apoyo incondicional de mi madre y de mi padre, Diana y Ezequiel, de mi hermano, Alejandro, y de su esposa Vesela, de Fabien, de mi querida Mary de París, y de toda mi familia y amigos que han estado a mi lado desde el principio

Índice

Agradecimientos 5
Introducción 11

CAPÍTULO 1: El paradigma de "la arquitectónica" 13

¿Cómo abordar el campo de "lo político"? De las ideas aisladas a la configuración de un sistema 13
El problema de la "secularización" 15
Iglesia y Estado: arquitecturas gemelas 20
El giro aristotélico medieval 24
"La arquitectónica": estructura, jerarquías y sistema 26
El registro de lo operatorio: los *exempla* 30
Corpus 32

CAPÍTULO 2: Del regimen medieval a la ciencia política 35

Perspectivas de análisis: rey, régimen, y ciencia política 35
Modelos pre-aristotélicos: de la realeza ministerial a la realeza santa 36
El régimen natural 43
La prudencia "regnativa" de origen aristotélico 45
Rey prudente: ¿rey sabio? 47
Las "ciencias arquitectónicas" en Aristóteles 50
"La arquitectónica" en Tomás de Aquino. La teologización de "lo político" 53
"La arquitectónica" bajo el prisma historicista de Nicole Oresme 64
La sistematización de "la arquitectónica" en Christine de Pizan 72

CAPÍTULO 3: El rey clérigo 77

El rey sabio: arquitectura de ciencias 77
Enciclopedismo y clasificación de los saberes 79
Visibilidades: la Universidad en el pensamiento de Christine 83
El *studium* curial de los traductores de Carlos V 85
El rey sabio en la "iconografía magisterial" 89
La Universidad, "*fille du roi*" 91
Una "*translatio studii*" mixta: entre tradición escolar y tradición curial 95

CAPÍTULO 4: El rey teólogo 101

Una totalidad de saber: la perfecta sabiduría 101
De la filosofía pagana del *Chemin de longue étude* a la Metafísica/ Teología del *Livre des fais* 104
La Filosofía como Teología en el *Livre des fais* 107
El rey "*vray inquisiteur*". La "*inquisitio*" en la base de una teología científica 112
El rey "*magister theologiae*" 122
La Escritura Santa: el soporte científico de una teología regia 124
El manejo del lenguaje poético en la base de la exégesis teológica 127
Traducción e interpretación de las Sagradas Escrituras en la lengua natural del reino 129
El rey predicador 137

CAPÍTULO 5: El rey "*vray inquisiteur*" 143

Transferencia de sacralidades de la Iglesia al rey 143
La realeza francesa: ¿un espejo de la realeza bizantina? 146
Una primera "*enquête*": la certificación de las reliquias de la Sainte-Chapelle 150
Iglesia y monarquía: instancias de autentificación 152

La polémica anti-reliquias 153
El debate teológico sobre la sangre natural de Cristo 156
Una segunda "*enquête*": la sangre natural de Cristo frente a una teología empírica 161
La física medieval 163
Una teología entendida como filosofía natural 167
De la ciencia al acto soberano de autentificar 172
Historial de autentificaciones 173
El caso "Guillemette de la Rochelle" 179

CAPÍTULO 6: El rey astrólogo 185

El misterio de un calificativo 185
La astrología en la clasificación de las ciencias 189
La astrología en la Universidad 191
La astrología adivinatoria deducible del registro teológico 193
La astrología en el *Livre des fais* 196
Coalición de fuerzas contra la astrología judiciaria 199
Hacia una definición de la ciencia astrológica 201
La utilidad pública de la astrología 203
Dominando los astros por medio de la ciencia 206
Astrología, prudencia y justicia regias 209
El gobierno de la Fortuna 213
¿Una astrología prudencial? 218

CAPÍTULO 7: El rey gran artista 223

El rey experto "*artien*" 223
Registros símiles: ¿hacia una paridad entre las artes liberales y las artes mecánicas? 225
El rey "*grant artiste*": ¿un dilema? 227
El par conceptual: "arte"-"artista" 230

La intelectualización de las artes mecánicas 236
El arte de construir: fundamento de "lo político" 240
Del rey constructor al rey arquitecto.....245
La ciencia del rey en la base de la construcción de la *civitas* 250
La prudencia arquitectónica en obras 253
Los orígenes del canal de Briare 255
¿Un primer "*ingeniosus princeps*"? 260
Construir es vincular 262
Proyección fundacional de la *civitas*: el diseño de una matriz de bienestar humano-territorial 265

EPÍLOGO: La monarquía científica y su triple desafío al clericalismo de la época 271

Repensando el "desafío laico" de un "rey clérigo".....271
El clericalismo en su triple vertiente.....273
La monarquía sabia como matriz inclusiva de la totalidad clerical.....278

CONCLUSIONES.....281

BIBLIOGRAFÍA 285

Fuentes de Christine de Pizan 285
Fuentes secundarias.....285
Bibliografía secundaria 290

Introducción

"... *moy Cristine de Pizan*".[1] Así se presentaba la autora en su prólogo al *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy, Charles V,* escrito en el transcurso del año 1404, por encargo del duque Felipe de Borgoña. Dejando atrás la práctica funcional del anonimato medieval de los siglos XII y XIII, la autora elige afirmar su rol de escritora comprometida con la vida política del reino. Su deseo de colocar su erudición y sabiduría al servicio de la monarquía francesa se trasluce naturalmente en cada folio de su obra en prosa. Ideas diversas, de distintas matrices intelectuales y culturales, se vinculan, allí, con las necesidades sociopolíticas de una época atravesada por la guerra externa e interna, y por la controversia política y eclesiológica. Los cuatro jinetes del Apocalipsis arden: la Conquista, proyectada en los sueños de Cruzada contra el infiel, y en la célebre reconquista de los territorios tomados por el enemigo inglés; la Guerra, como un trípode, bajo el formato de guerra externa (contra los ingleses), interna (entre facciones del reino) y continental (controversia de la cristiandad), encarnadas en la Guerra de los Cien Años, la guerra civil y el Gran Cisma de Occidente; el Hambre, bajo el fenómeno de la Peste Negra, con sus sucesivas oleadas y consecuencias políticas, económicas, sociales y psicológicas; finalmente, la Muerte, donde anidan los derroteros de cada jinete. En este tiempo turbulento, cuyo regazo acoge tanto viejas como nuevas disputas teológicas, eclesiológicas y políticas, piensa y escribe Christine de Pizan. Lejos de la imagen de una escritora *naif,* como históricamente se la ha tildado, su capacidad intelectual para capturar las distintas controversias científico-ideológicas de la época,

[1] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V,* SOLENTE, S. (ed.), Honoré Champion, 1936-1940 2 t, t. 1, I, 1, p. 5.

transformarlas, y finalmente reutilizarlas en su modelo político, evidencia que estamos frente a un fenómeno de raigambre distinta. La atipicidad es la norma que define el estadio más primario de su existencia, y que al mismo tiempo vehiculiza y constituye su pensamiento político. Su "individuo", o posición singular de existencia, es difícil de categorizar: una mujer en un mundo de hombres, una italiana en la corte de Francia, una viuda que rechaza un segundo matrimonio como la tradicional vía monacal, y finalmente una escritora laica en un universo de clérigos. Su método de pensamiento, un juego de opuestos, a fin de encauzar las disputas intelectuales y políticas en un modelo original de sabiduría regia. Su resultado final, singular y novedoso: un paradigma que vincula ciencia y política, consustanciadas, inextricablemente, en la figura del rey sabio. Si dicha premisa resulta original para la época, y desde el análisis filosófico, político e histórico, sumamente atractiva, ella no se impone *per se*, sino que es producto de una cuidadosa elaboración intelectual que impone al investigador un trabajo de deconstrucción y significación de las distintas variables conjugadas en un registro histórico. Al respecto, este libro busca corroborar, en una primera instancia, la existencia de un núcleo duro en el pensamiento de la autora, que nos permita hablar de la construcción de un modelo, a ser estudiado de acuerdo a su método, resortes y fines. Luego, y a objeto de comprobar la novedad del modelo, este último es cotejado con otros modelos, que asimismo pretenden encarnar la sabiduría política regia. Entre el potencial creador de un sistema y la novedad, se dirime, entonces, el rol de Christine como pensadora política. El grueso de la obra va desde la anatomía del modelo de soberano sabio planteado por la escritora, a su sustancia: materia y forma, potencia y acto. La arquitectura científica que representa el rey es disgregada en sus diversos componentes (ciencias), siendo estudiados, tanto sus métodos y sus contenidos, como sus finalidades prácticas. En un pasaje que va desde la reflexión teórica a la instrumentación política de los saberes científicos, la cuestión se sintetiza en una *scientia principis,* que se presenta como la más perfecta consustanciación de las ciencias y de la política.

CAPÍTULO 1

El paradigma de "la arquitectónica"

¿Cómo abordar el campo de "lo político"? De las ideas aisladas a la configuración de un sistema

En su artículo de 1973, la historiadora francesa Claude Gauvard se hacía la siguiente pregunta: ¿Christine de Pizan tuvo un pensamiento político?[1] Si desde entonces, las décadas transcurridas han visto florecer una serie de interesantes estudios en torno a los diversos aspectos políticos presentes en la obra de la autora, el acto de atribuirle un pensamiento político parece ser un asunto problemático y, hasta quizá, un tanto esquivo. Reconsiderando la pregunta de Claude Gauvard, y con la intención de abordarla sustancialmente, este libro se propone como un avance en esta dirección, a objeto de clarificar una problemática que en la actualidad ha sido poco indagada, o al menos, lo ha sido de manera fragmentaria. A nuestro parecer, la posición de Christine como pensadora política ha de vincularse a la siguiente premisa: su modelo político ha de constituir un sistema con fines prácticos, es decir, en vista a la aplicación. Así como las ideas aisladas en materia política no conforman necesariamente un pensamiento político, la existencia de estudios aislados sobre cuestiones políticas presentes en las obras de la autora, no corroboran necesariamente su rol como pensadora política. Por ende, la cuestión principal

[1] GAUVARD, C., "Christine de Pizan a-t-elle eu une pensée politique? À propos d'ouvrages récents", *Revue Historique*, 508, 1973, pp. 417-429.

consiste en evaluar en qué medida, y con qué herramientas, Christine de Pizan construye "lo político" a fin de reflexionar acerca del desarrollo del estado monárquico.[2] Con este último postulado, no subscribimos simplemente a la idea de un relativo proceso de autonomización de "lo político" respecto de lo religioso, que parece darse con el redescubrimiento de los textos aristotélicos, la *Política*, la *Economía* y la *Ética*[3], puesto que la problemática de "lo político" en Christine, tal como veremos, parece tomar un giro singular. A tales efectos, mi investigación propone un giro hermenéutico y analítico a la hora de interpretar y abordar "lo político" en la obra de la autora. Se observará, primordialmente, cómo la figura de un rey sabio, emergente de la tradición clerical del siglo XIII, adquiere en el pensamiento de Christine un significado modélico y sistémico. Esto implica una existencia regia concebida a modo de matriz, que provee todo un campo de exploración y de reflexión gubernamental en clave monárquica, y que marca una evolución singular de la teoría política medieval. Cabe destacar, que un estudio semejante implica, imperativamente, una renovación de los marcos teóricos y de las herramientas de análisis empleadas hasta el momento. En tanto proyecto enmarcado en la disciplina de la Historia, el rigor y la crítica histórica serán privilegiados en el transcurso de la investigación. Si la riqueza de los sucesos históricos de fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV estimula

---

[2] Para la problemática del surgimiento del Estado Moderno, cf. GENET, J-P. (dir.), *L'État moderne: genèse. Bilans et perspectives, colloque de Paris, 19-20 septembre 1989, actes publiés à Paris*, CNRS, París, 1990; GENET, J-P., "La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, 1997, pp. 3-18. La historiografía italiana también ha trabajado mucho este tema, cf. CHABOD, F., "Esiste uno Stato del Rinascimento?", *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Turín, 1967, pp. 591-623. Asimismo, diversos trabajos más recientes, cf. BIZZOCCHI, F., "Stato e/o potere. Una lettera a Giorgio Chittolini", *Storia e politica*, 3, 1990, pp. 55-64; BLANCO, L., "Note sulla più recente storiografia in tema di 'Stato moderno'", *Storia. Amministrazione. Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica*, 2, 1994, pp. 259-297; RAGGIO, O., "Visto dalla periferia. Formazioni politiche di antico regime e Stato moderno", en AYMARD, M. (dir.), *Storia d'Europa*, Einaudi, Turín, 1995, t. 4, pp. 483-527.

[3] Sobre el relativo proceso de autonomización de lo político, cf. SENELLART, M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, París, 1995; KRYNEN, J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France*, XIII^{e}-XV^{e} siècles, Gallimard, París, 1993; SAVY, P., "Politisation des conflits, politisation par le conflit et participation au politique dans l'Occident des XIII^{e}-XV^{e} siècles", en HAMON, P. - BOURQUIN, L. (eds.), *La politisation: Conflits et construction du politique depuis le Moyen Âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010, pp. 21-38.

dicho método, el íntimo vínculo entre los escritos de la autora y la actualidad política, lo vuelve imprescindible. Sus obras se encuentran íntimamente ligadas al contexto intelectual y político en el que son redactadas, o en todo caso, a su pasado reciente. Por lo demás, el método interdisciplinario será privilegiado por dos razones principales. Primero, por la complejidad y diversidad de los componentes de la literatura política medieval en cuyo seno convergen un conjunto de saberes, tradiciones, formatos y géneros diversos, cuyas fuentes obligan al trabajo con otras disciplinas (Literatura, Filosofía, Derecho, Teología y Antropología). Segundo, porque los marcos teóricos en los que se ancla nuestra investigación invitan a reflexionar con las diversas Ciencias Sociales. El concepto de una monarquía como matriz de lo político no puede excluir un abordaje interdisciplinario que integre a las ciencias encargadas de estudiar las distintas manifestaciones de los hombres en sociedad. Por su parte, el método histórico otorgará sentido a la diversidad de ideas y categorías que convergen en el modelo político y que son susceptibles de ser estudiadas a partir de un trabajo interdisciplinario. De este modo, el pasado –como reducto de ideas y tradiciones– adquiere sentido en tanto fuente de inspiración de un modelo político gestado en el presente de la escritora con objeto de proyectarse, sino en lo inmediato, en un futuro cercano. Hace tiempo, ya, que la academia ha abandonado la idea de un saber medieval estéril, asfixiado por una Iglesia vetusta y opresora, o enajenado por la superstición "mística" o popular, cuyo mito es difundido, en su forma más acabada, por los filósofos de las Luces. En este sentido, mi estudio pretende demostrar la contribución de Christine de Pizan a la teoría política medieval; cuestión que ha de dirimirse en el terreno de la creación intelectual, donde la cuestión paradigmática resulta primordial.

El problema de la "secularización"

En principio, el paradigma de la "secularización", entendido como el proceso de desaparición de la religión que da paso a la modernidad occidental, ha de

descartarse en tanto desconoce los procesos históricos de la Edad Media y el lugar de esta época para la formación de matrices de lo social. En principio, la noción de "secularización", en las Ciencias Sociales, se presenta ante el historiador con toda su complejidad al momento de abordar los umbrales de la "modernidad", dado que dicha categoría carga con todo el misterio del pasaje de lo eclesial a lo estatal, y con la larga tradición de los orígenes sagrados del Estado Occidental, bien planteada por los célebres estudios de Ernst Kantorowicz, Carl Schmitt, Erik Peterson, Gabriel Le Bras, Pierre Legendre y Giorgio Agamben.[4] Resumiendo la cuestión, debemos al siglo XVII, y a sus lenguas nacionales, la formulación de las parejas categóricas de base: *sécularisation/laïcisation* en francés, *Säkularisation/Verweltlichung* en alemán, y *secularization/secularity* (*secularism*) en inglés. Fue gracias a estos complejos lexicales que las culturas filosóficas lograron definir las diferentes formas "de rechazo de la religión por parte de la modernidad", así como definir las categorías analíticas fundamentales en el corazón de este rechazo: autonomía *versus* heteronomía, privado *versus* público.[5] Fue principalmente la filosofía clásica alemana, heredera de las tensiones confesionales de la Reforma, la que marcó terminantemente las maneras de pensar la "mundialización", la apertura y la llegada al mundo implicados en el concepto de *Verweltlichung*.[6] Herederos de esta concepción, Hegel sostenía que la realización del Espíritu en la Historia iba de la mano de la *Verweltlichung* de la Iglesia, mientras que Feuerbach (1804-1872) recurría a este término para describir la disolución total de la ciencia de

[4] Para la problemática de la "secularización" en el seno de las Ciencias Sociales, cf. IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société. 1200-1500*, Presses universitaires de France, París, 2016; IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, París, 2006, pp. 81-137.

[5] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., pp. 82-83. Para la definición de secularización, cf. HERVIEU-LÉGER, D., "Sécularisation", en AZRIA, R. - HERVIEU-LÉGER, D. (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses universitaires de France, París, 2010, pp. 1151-1158.

[6] BÜTTGEN, P., *Luther et la philosophie*, *Études d'histoire*, Ehess-Vrin, París, 2011.

Dios (teología) en aquella del hombre (antropología).[7] Más interesante para nuestro propósito, ya que nos habla de la filosofía política de la época y de una concepción dominante hasta la actualidad, es la definición del filósofo inglés John Locke, quien concebía al fenómeno de la secularización como "la necesaria distinción, a partir de límites bien definidos entre el gobierno civil y aquello que pertenece a la religión", sustentado en un juego de oposiciones entre la "religión privada" y "la esfera de la opinión pública" y "las instancias de gobierno de los hombres".[8] En suma, es en el marco de un mundo cristiano fragmentado en diversas confesiones, donde el Estado aparece como aquella instancia neutral, civil y "pública", mientras que la religión pertenece, por el contrario, a la instancia "privada".

Ciertamente, el calificativo de "secular" poseía orígenes antiguos, derivando del término *saeculum*. Su empleo remontaba a los primeros tiempos del cristianismo y marcaba la distinción entre el mundo o el "siglo" y Dios, definido como la gloria de los bienaventurados en Cristo. Como derivados surgen la *profanitas* y la *christianitas*, es decir, las esferas de lo "temporal" y de lo "espiritual", que la Iglesia pronto pasa a definir en términos de "profano" y "sagrado".[9] No obstante, es importante recalcar que el paso del calificativo de "secular" a la noción de "secularización" se da con la Reforma. Allí, frente a la diversidad de confesiones, el Estado se ve obligado a colocarse por encima de los conflictos confesionales como instancia pacificadora, dando lugar a la "autonomización de la razón política".[10]

---

[7] IOGNA PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes,* op.cit., p. 83. Sobre la misma temática, cf. DE LAUNAY, M., "Sécularisation", en Barbara CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, París, 2004.

[8] DE LAUNAY, M., "Sécularisation", op.cit., p. 83. Sobre la cuestión general, cf. BINOCHE, B, *Religion privée, opinión publique,* Vrin, París, 2012.

[9] IOGNA PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes,* op.cit., p. 84.

[10] CHRISTIN, O., *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, París, 1997, pp. 189-197. Para un estado de la cuestión en torno a los debates suscitados por la noción de "autonomización" del pensamiento político, cf. MICALLEF, F., "L'autonomisation de la pensée politique. Bilans, enjeux et perspectives historiographiques", en DO PAÇO, D. - MONGE, M. -

En cuanto a la disciplina sociológica, a partir de los trabajos de Weber, Durkheim y Marx se ha ido instalado fuertemente la idea del punto de inflexión marcado por una modernidad "secular" definida como proceso de reducción institucional de lo religioso, tal como sostiene Bryan Wilson en su estudio *Religion in Secular Society* de la década del sesenta.[11] Este trabajo despliega la idea aún vigente de una modernidad desencantada, es decir, como fenómeno de "desencantamiento" por el cual la religión, su significación social y la visibilidad de la Iglesia, como institución representativa, desaparecen del complejo de manifestaciones sociales de las sociedades occidentales.[12] Así, estos modelos de secularización se sustentan en la idea de que el mundo occidental habría devenido, desde finales de la Edad Media, más y más secular, en un proceso de diferenciación bien marcado entre "lo religioso" y lo "no religioso". Pero esta concepción, ampliamente compartida, comenzó a ser cuestionada a partir del "retorno de lo religioso" en la década del ochenta, como evidencian los trabajos de los sociólogos Karel Dobbelaere[13] y Shmuel .N. Eisenstadt[14], o los del antropólogo Talal Asad[15], entre otros. Este modelo derivado de la sociología norteamericana de las religiones, se encuentra en el centro de la cuestión de la posmodernidad y plantea un mundo que no ha dejado de devenir más y más religioso. Este modelo rehúye a la Edad Media religiosa, al considerar que esta última opone política y religión, puesto que no logra nunca resolver la tensión entre ambos polos. No obstante, ambos paradigmas secularizadores se

TATARENKO, L. (eds.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

[11] WILSON, B., *Religion in Secular Society*, Penguin, Hardmondsworth, 1966.

[12] IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes*, op.cit., pp. 92-93.

[13] DOBBELAERE, K., *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Pie-Peter Lang, Bruselas, 2002.

[14] EISENSTADT, S., "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129, 1, 2000, pp. 1-30.

[15] ASAD, T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, Baltimore, 1993; ASAD, T., "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's, *The Meaning and End of Religion*", *History of Religion*, 40, 3, 2001, pp. 205-222; ASAD, T., *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Standford, 2003.

construyen siempre en torno a una idea falsa de la Edad Media, desconociendo por completo su crucial importancia para la formación de las matrices de encuadramiento social en la historia de Occidente. En ellos, la Edad Media constituye un paréntesis vacuo de contenido.

En vistas a estas consideraciones, la superación de las tesis del desencantamiento del mundo como marcha continúa hacia la racionalización –en la base de una oposición binaria e ilusoria entre la Edad Media religiosa de las catedrales y la modernidad laica de la burguesía urbana– debe evitar caer en otros modelos de secularización como el impartido por la sociología de las últimas décadas (Karel Dobbelaere, Shmuel .N. Eisenstadt, Philip Gorski[16]), que desconozcan la especificidad de las construcciones medievales en la evolución de los cuadros de pensamiento y acción social de las sociedades occidentales. A los efectos prácticos de esta investigación, el estudio de caso que nos plantea el pensamiento de Christine de Pizan, ha de inscribirse en gran medida en el marco de aquellas reflexiones que, extendiendo hacia la Edad Media el espectro de las ciencias sociales en torno a los fundamentos de la modernidad secular, resignifiquen la creación intelectual medieval, siempre encuadrada en la pre-modernidad, y por ende, en la "pre secularización".[17] Dentro de este marco, las fórmulas "transferencias de sacralidad" y "transferencias de autoridad" son preferidas a aquella de "secularización" por dos motivos. En principio, porque contra el primer paradigma de la "secularización" descartamos la idea de la desaparición de la religión en la modernidad occidental. Luego, porque dicha fórmula viene a expresar bastante bien la dinámica de los procesos y eventos históricos que permiten pensar los vínculos entre las dos principales configuraciones de lo social en la Edad Media: la Iglesia y la Monarquía. Es precisamente en los últimos siglos medievales donde podemos apreciar, en la historia, este juego de

[16] GORSKI, P., *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, 2003; GORSKI, P., "Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, 65, 1, 2000, pp. 138-167.

[17] IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes*, op.cit., pp. 99-100.

mutuas trasferencias de sacralidad y de autoridad entre los campos eclesiástico y monárquico, y que están en la génesis de las matrices que permiten pensar el fenómeno estatal moderno.

Iglesia y Estado: arquitecturas gemelas

Contrariamente a los "mitos" populares u científicos de tiempos pasados, la Edad Media se nos presenta como una época fructífera para la formación de nuevas matrices de lo político-social, completamente opuesta a la pretendida ingenuidad, vaguedad o esterilidad que supo atribuirle la posteridad. De ahí, que nos es imperativo dejar de lado tres preconceptos bien enraizados en la historiografía europea y que están en la base del apego de los historiadores a la tradición de la *realpolitik* de origen maquiavélico, a la herencia de la filosofía de las Luces y al paradigma de la "secularización". En primer lugar, la concepción de la Iglesia como marco que constriñe y asfixia toda voluntad de reflexión política. En segundo lugar, la concepción de una Edad Media concebida como un "*medium aeveum*" de tradición renacentista; un periodo por completo indistinto, sin etapas y sin grandes mutaciones en su interior. En tercer lugar, la idea de que el "*bonus communem*", como fin de la comunidad medieval, impide el desarrollo de una teoría política que haga frente a las problemáticas del Estado moderno. En base a lo visto, mi investigación se proyecta en la línea de la teoría formulada por Dominique Iogna-Prat, que concibe a la Iglesia y al Estado como dos configuraciones gemelas cuya relación dialéctica permite plantear una continuidad de lo eclesiástico en lo político durante fines de la Edad Media y la Edad Moderna. En este modelo, la Iglesia y el Estado son planteados como matrices de lo social, es decir, dos tipos de formaciones sociopolíticas capaces de abarcar las diversas manifestaciones del todo social. En el marco de una reflexión de la sociedad en tanto arquitectura, la Iglesia se presenta como el contenedor exclusivo del todo social hasta el momento en que comienza a ser paulatinamente reemplazada por las nuevas configuraciones

de lo social –la ciudad, el principado y el reino– desde las cuales se construye una nueva concepción del poder, a partir de las transferencias de sacralidad y de autoridad provenientes del campo eclesiástico; proceso que supone el deslizamiento metonímico Iglesia/Iglesia a otra configuración ciudad/Ciudad. En el caso particular de Francia, este último compuesto ha de entenderse en la escala mayor del reino.[18]

En el transcurso de la Edad Media la Iglesia gana en visibilidad terrestre, al tiempo que engendra y transforma una máxima cantidad de manifestaciones de lo social (políticas, económicas, culturales, científicas), para luego, a partir del siglo XIII, ir perdiendo terreno frente a otras configuraciones que se construyen, asimismo, como "arquitecturas de sociedad" gracias a la matriz heredada de la Iglesia. Este paradigma se corresponde con una dinámica histórica precisa. En primer lugar, el pasaje de una diarquía (temporal-espiritual) a una jerarquía que se desarrolla en el seno de la totalidad eclesial que es la Iglesia; aquella fuerza de encuadramiento y de estructuración de la sociedad que gana progresivamente en visibilidad terrestre a partir del siglo IX.[19] Todo un cuadro espacial a partir del cual la Iglesia medieval modela progresivamente a la sociedad cristiana y que se resume bien en la célebre frase de Víctor Hugo: "Dios, no es, en tanto no es piedra/ Hace falta una casa para colocar la oración".[20] Esta fórmula expresa bien la evolución paradojal que conduce al cristianismo occidental a exaltar los monumentos de la presencia divina, rompiendo con la tradición originaria de Cristo y sus discípulos, que concebían la Ciudad espiritual en absoluta ruptura con el mundo material. En esta etapa, la Iglesia se convierte en la fuerza de encuadramiento de la sociedad, ganando en visibilidad terrestre a partir de la

[18] Para una historia de las ciudades medievales y de las comunas como laboratorios urbanos, cf. BOUCHERON, P., *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édilitaire à Milan (XIVe-XVe siècles)*, École française de Rome, Roma, 1998; BOUCHERON, P. - MENJOT, D., *La Ville médiévale*, Seuil, París, 2003; BOUCHERON, P. - OFFENSTADT, N. (eds.), *L'espace public au Moyen Âge: débats autour de Jürgen Habermas*, Presses universitaires de France, París, 2011.

[19] IOGNA PRAT, I., *La Maison Dieu*, op.cit., pp. 624-628.

[20] IOGNA PRAT, I., *La Maison Dieu*, op.cit., p. 17.

constitución de "lugares"[21] específicos y a partir de una serie de discursos y argumentos que vehiculizan la idea de iglesia-edificio que permite alcanzar la metonimia iglesia/Iglesia con el desarrollo de la liturgia sacramental en el marco espacial eclesial.[22] En este sentido, para ser cristiano es condición *sine qua non* pasar por la Iglesia (edificio) y recibir los sacramentos en dicho lugar, por medio del sacerdote. En segundo lugar, se observa un paulatino deslizamiento de la configuración eclesiástica hacia las configuraciones civiles de la política, bajo la forma de comunas, principados y reinos, los cuales una vez pasado el 1200 se convierten en las nuevas instancias contenedoras del todo social. En suma, estas evoluciones capitales resumen la dinámica del Occidente: el pasaje, por etapas, entre el 500, 800 y 1200, de una diarquía (espiritual/temporal, autoridad/poder) a una jerarquía dentro de una "totalidad" eclesial; y a partir de los años 1200, la transferencia jerárquica de una estructura englobante a otra, desde la Iglesia a las instancias civiles de lo político (comuna, principado o Estado monárquico).[23] Si la metáfora arquitectónica termina por ser aplicable al reino de Francia, cabe preguntarse por los canales que posibilitan un deslizamiento semejante. Este fenómeno resultó posible gracias a la irrupción, en el siglo XIII, de la tradición intelectual del aristotelismo político que permitió pensar el campo de la política sobre nuevas bases filosófico-metafísicas, por fuera del derecho romano y canónico, aportando una exposición sistemática del orden natural que regía a los hombres. A partir de aquí se abrió un nuevo horizonte para pensar una sociedad legítima que no fuera la Iglesia. El aristotelismo aparece como una herramienta de reflexión, una suerte de canal que posibilita el pasaje de una configuración social a otra; para el caso de Francia, el pasaje de la configuración eclesiástica a la configuración monárquica. Tal como lo anticipaba Dominique

[21] IOGNA PRAT, I., *La Maison Dieu*, op.cit., p.18.

[22] "¿Cómo y por qué Dios se transformó en "piedra"? ¿Cómo, por qué, y cuando, la Iglesia se impone en el paisaje social? Estas son las cuestiones en el centro de esta historia monumental de la Iglesia en la Edad Media, que buscan demostrar la importancia antropo-sociológica de la metonimia iglesia/Iglesia, sin la cual no podríamos concebir una comunidad cristiana capaz de engendrarlas sacramentalmente", IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu*, *Cité des hommes,* op.cit., p. 14.

[23] IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu*, *Cité des hommes,* op.cit., p.48.

Iogna-Prat al final de su libro *La Maison Dieu*, lo importante es notar que a partir de los años 1250 se elabora, tomando como referente a Aristóteles, una esfera de "lo político" como ciencia de la arquitectura (*épistémè architectonikè*). Así, la asimilación de la *polis* como forma perfecta de la sociedad que permite pensar la ciudad como un contenedor necesario, por la transferencia a la *urbanitas* (valores de la comunidad cívica) de la poderosa metonimia de la relación contenedor/contenido durante largo tiempo relacionado a la iglesia/Iglesia.[24] Iglesia con minúscula entendida como comunidad de cristianos; Iglesia con mayúscula entendida como la institución englobante del todo social que aparece principalmente en el transcurso de la reforma gregoriana. La segunda metonimia, aquella de la ciudad/Ciudad; ciudad con minúscula como la civilidad (comunidad ciudadana) y Ciudad con mayúscula, el contenedor, el englobante social de dicha civilidad.[25] Asimismo, en diferentes escalas, la ciudad se transmuta en el principado o el reino (Estado monárquico). El paradigma de la Iglesia y del Estado entendidos como configuraciones gemelas, el concepto de sociedad en tanto arquitectura y la transferencia de sacralidad y autoridad que dicho proceso implica, permiten comprender la génesis de los procesos políticos en comunicación con lo eclesiástico, evitando caer en la dicotomía religioso/político propia del tradicional paradigma de la secularización.[26] Al respecto, el aristotelismo político medieval, se constituye como un gran paradigma teórico a partir del cual construir un campo de lo político, a partir del cual apreciar

---

[24] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 627.

[25] "Quid est Urbs? Est receptaculum societatis civilis", según Johann Angelius von Werdenhagen (1581-1652), citado en HIPP, H., "Public buildings in the early modern period", en CHATENET, M. - DE JONGE, K. - OTTENHEIM, K. (eds.), *Public Buildings in The Early Modern Europe*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 3-12 y p. 6, n. 18.

[26] "Si validamos la hipótesis, no de un simple pasaje de una metonimia a la otra (iglesia/Iglesia), sino de un recubrimiento de una a la otra (iglesia/Iglesia y ciudad/Ciudad), es posible concluir esta encuesta sobre la larga inercia en la historia secular de la modernidad política, del modelo eclesiológico-sociológico, a partir de la existencia de un contenedor necesario a la relación del contenido, de un instrumento propio a engendrar la comunidad de una manera en cierto modo "sacramental" por la hipóstasis de los medios movilizados, no solamente para hacer el vínculo, sino para hacer uno: hacer uno con Dios…", IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes,* op.cit., pp. 460-461.

las transferencias de sacralidad y de autoridad desde la esfera eclesiástica a la monárquica, abriendo asimismo la posibilidad de desarrollos singulares.

El giro aristotélico medieval

El descubrimiento del Aristóteles político gracias a las traducciones latinas de la *Ética a Nicómaco*, en 1248, y de la *Política*, en 1265, entrañó una profunda renovación en las teorías y prácticas de poder del occidente medieval.[27] Gracias a la introducción de Aristóteles el campo de la política pudo establecerse sobre nuevas bases filosófico-metafísicas al mismo tiempo que ser pensado, de modo sistemático, como un orden natural que regía la vida de los hombres. Tomando como punto de partida la noción aristotélica de los cuerpos naturales, y del hombre como *zoon politikón* o "animal político", las asociaciones humanas fueron concebidas como resultantes del instinto natural de convivencia de los hombres, alejándose de la idea agustiniana de un estado como producto del pecado original.[28] A partir de allí, todo agregado político –sea bajo la forma de ciudad, reino o imperio– fue concebido como un producto de la naturaleza que se regía por sus propias normas, las llamadas leyes positivas originadas en la razón natural. De este modo, el hombre en tanto "animal social" solo podía desarrollarse y actualizar sus capacidades al interior de la comunidad perfecta, la *polis*, considerada el cuadro natural de la vida política. Desde esta perspectiva, la importancia de Aristóteles en la literatura política medieval radicó en la apertura de un nuevo horizonte político y discursivo a la hora de pensar la sociedad. Pero si Aristóteles puso al servicio de los escritores

[27] Cf. POIREL, D. (ed.), *Le théologico-politique au Moyen Âge*, Vrin, París, 2020; FIORAVANTI, G., "La réception de la Politique d'Aristote au Moyen Age tardif", en ZARKA, Y-C. (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Presses universitaires de France, París, 1999, pp. 7-24; BERTELLONI, F., "Preparación del ingreso de la Política de Aristóteles en Occidente", *Anuario de Filosofía jurídica y social*, 9, pp. 337-370; QUILLET, J., *D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Honoré Champion, París, 2001.

[28] CANNING, J., *A History of Medieval Political Thought: 300–1450,* Routledge, Londres-Nueva York, 2005, pp. 125-134

medievales un lenguaje político, un nuevo espacio a partir del cual reflexionar la organización de los hombres en sociedad, de ningún modo proporcionó un cuadro de pensamiento constringente. El aristotelismo político constituye una gran formación discursiva, heredada de la escolástica medieval, lista para ser articulada por cada escritor en un contexto socio-político determinado. En este sentido, el aristotelismo político constituye una noción bastante general, que recubre una multitud de aristotelismos, más o menos heterogéneos, según los niveles de elaboración, las configuraciones doctrinales, los contextos culturales, etc.[29]

Las investigaciones científicas de las últimas décadas, provenientes del Derecho, la Historia y la Filosofía, se han enfocado en el fenómeno del aristotelismo medieval desde diversas perspectivas de estudio, aunque teniendo como eje primordial su vínculo con la "razón de Estado" de los siglos XVI y XVII. En efecto, todo parece indicar que el aristotelismo solo se vuelve operativo luego del periodo medieval; como si una vez generadas las bases (traducciones y grandes síntesis), competiese únicamente a las generaciones renacentistas y de las Luces, la tarea de andar y desandar dicho aristotelismo a objeto de aplicarlo en lo concreto, es decir, en el terreno de la política. Sin embargo, el caso de Christine de Pizan, como el de otros autores de finales del siglo XIV y principios del siglo XV, permiten cuestionar semejante premisa anclada en la "razón de Estado" moderna. Los autores medievales se empapan de Aristóteles, lo traducen, lo sintetizan, lo compilan, lo amigan y lo enemistan con los hechos de su presente y con los *exempla* de sus textos. El aristotelismo político medieval escapa a las grandes síntesis escolásticas, y en este sentido, podemos hablar de una multiplicidad de aristotelismos. Si en el contexto bajomedieval la ciencia política nace con Aristóteles y con el desarrollo de las monarquías, ¿en qué medida estamos en condiciones de negar al aristotelismo de la época el tan necesario criterio de operatividad que le es propio a la ciencia política? Sin duda, el desafío no es

[29] SENELLART, M. - ZANCARINI, J-C., "À propos d'aristotélisme politique et raison d'Etat", *Il Pensiero Politico*, 29, 2, Florencia, 1996, pp. 273-278, p. 273.

menor. Hablar de operatividad conduce a la noción de sistema y por sobre todo a la aplicación práctica, dos nociones caras a nuestros cuadros de pensamiento y acción modernos. No obstante, consideramos que resulta un gran error aquel tránsito sin escalas, que va de Aristóteles a Kant. Precisamente, porque debemos a los autores medievales la introducción, interpretación, reelaboración y aplicación de aquella noción aristotélica de "ciencia arquitectónica" o de "la arquitectónica", cuya trayectoria medieval permanece, aún, en gran medida inexplorada.

"La arquitectónica": estructura, jerarquías y sistema

La noción de "ciencia arquitectónica" de Aristóteles ha dejado una importante herencia como categoría del pensamiento. En efecto, su definición encabeza las definiciones de "la arquitectónica" ofrecidas por los diccionarios de Filosofía: "Una ciencia es llamada arquitectónica en relación a otras, cuando estas últimas no son más que medios, mientras ella constituye el fin".[30] A partir de aquí, el tratamiento de la arquitectónica aparece como una materia de la reflexión moderna si nos basamos en las definiciones aportadas por el *Centre National des Ressources textuelles et Lexicales* (CNRTL). En su carácter teórico y substantivado, "la arquitectónica" parece conjugar tres nociones fundamentales: estructura, jerarquía y sistema. Tres nociones cuya reflexión se prolonga a través de la filosofía de las Luces hasta alcanzar a los sistemas de pensamiento de las ciencias en la contemporaneidad. Así, en su sentido analógico o figurativo, en lo relativo al Espíritu humano de la tradición alemana, la arquitectónica es aquello "dotado de la facultad de estructurar sus creaciones".[31] O asimismo, para las creaciones de dicho Espíritu, "la arquitectónica", ya en modo adjetivado, es lo "que posee la estructura rigurosa de una obra de arquitectura,

[30] FOULQUIÉ, P. - SAINT-JEAN, R., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses universitaires de France, París, 1971.

[31] "Architectonique", *Centre National des Ressources textuelles et Lexicales* (CNRTL), URL: https://www.cnrtl.fr/definition/architectonique

que posee un carácter sistemático".[32] En las palabras de Leibniz, retomadas por Kant, el espíritu es "arquitectónico", es decir, sistemático. De acuerdo al CNRLT, en su forma sustantivada "la idea que predomina es aquella de estructura, de orden". Aunque, raramente, puede aparecer como un sinónimo de arquitectura.[33] Pero en lo esencial, en tanto categoría analítica, aparece como el "arte de estructurar, de sistematizar".[34] Por ejemplo, en el dominio de las artes aparece como el "arte de concebir, de construir según los principios de una obra de arquitectura" como lo deja ver Paul Vallery en sus cartas a Stéphane Mallarmé.[35] Por metonimia del adjetivo, el sustantivo puede concebirse asimismo como "estructura, organización, construcción sistemática".[36] La misma idea rige para las definiciones en los campos de anatomía y geología.[37] En cuanto al campo de la didáctica, rige la idea de "arte de organizar de manera sistemática, metodológica, lógica" que implica la idea de orden, y por ende, de jerarquías.[38] El punto culmine se alcanza con Kant y su "arquitectónica de la razón pura". El filósofo entiende por la arquitectónica el "arte de los sistemas", en tanto la unidad sistemática es aquella que convierte el conocimiento vulgar en ciencia, es decir, aquello que de un simple agregado de conocimientos hace sistema. Así, "la arquitectónica" es entonces la teoría de aquello que hay de científico en nuestro conocimiento en general, vinculándose necesariamente con la metodología.[39] La filosofía kantiana hace foco en la unidad sistémica del pensamiento, por lo que "la arquitectónica" se presenta como el arte de los sistemas. Dentro del paradigma kantiano las ciencias hacen sistema, puesto que son más que simples conocimientos sin lazo alguno. Así, para Kant, "la

[32] "Architectonique", CNRTL.
[33] "Architectonique", CNRTL.
[34] "Architectonique", CNRTL.
[35] "Architectonique", CNRTL.
[36] "Architectonique", CNRTL.
[37] "Architectonique", CNRTL.
[38] "Architectonique", CNRTL.
[39] "Architectonique", CNRTL.

arquitectónica" permite pasar de un simple "agregado" de conocimientos a un sistema, pero bajo dos formas diferentes: "la arquitectónica" de la razón pura, es decir, el sistema de conocimientos del cual la razón es capaz.[40] Por el otro lado, la "arquitectónica de las ciencias", a las que las examina considerando su afinidad y su lazo sistémico en un todo de conocimiento que interesa a la humanidad. "La arquitectónica" es para Kant el arte de sistematizar los elementos del conocimiento en general, el "arte de los sistemas", es decir, de la teoría de todo lo que hay de científico en nuestro conocimiento en general. Luego, el paradigma de "la arquitectónica" se extenderá hasta el nivel de la acción individual y la acción social en la base del estructuralismo funcionalista de Talcott Parsons. La lógica medio-fines en la base de la acción releva del acto de jerarquizar. En efecto, el hombre siempre es jerárquico en su acción, puesto que si no hay jerarquía, no hay posibilidad de acción social.[41]

Sin duda, los orígenes de todos estos desarrollos teóricos pueden encontrarse en Aristóteles. En este sentido, el punto culmine alcanzado por la filosofía kantiana es inconcebible sin la noción aristotélica de "la arquitectónica". En efecto, las definiciones de "la arquitectónica" en los diccionarios de Filosofía –prescindiendo de los empleos en el campo de las letras y las artes, mencionados líneas arriba– trazan una línea directa entre Aristóteles y la filosofía moderna. Sin embargo, las nociones de estructura, sistema y jerarquía vehiculizadas por la arquitectónica son categorías bien presentes ya en los cuadros

[40] "Architectonique": "L'art des systèmes, ou ce qui en relève. Une science est architectonique par rapport à une autre, chez Aristote, lorsqu'elle lui sert de fin (par exemple la politique, par rapport à l'économie ou à la stratégie, ou bien la métaphysique par rapport à toutes les sciences: *Éthique a Nicomaque*, I, 1; *Métaphysique*, A, 2). C'est supposer que les sciences font système -qu'elles sont autre chose qu'un amas de connaissances sans lien. Idée voisine chez Kant: l'architectonique permet de passer d'un simple "agrégat"» de connaissances à un système, mais sous deux formes différentes: l'architectonique de la raison pure, autrement dit le système de connaissances dont elle est capable (*Critique de la Raison Pure*, II, cap.3), et l'"architectonique des sciences" (qui les examine "en considération de leur affinité et de leur liaison systématique en un tout de la connaissance intéressant à l'humanité" (*Logique*, Introd., VI)", en COMTE-SPONVILLE, A., *Dictionnaire philosophique*, Quadrige, Presses universitaires de France, París, 2001, p. 90.

[41] KARSENTI, B., *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Gallimard, París, 2013; SICA, A. (dir.), *What is Social Theory? The Philosophical Debates*, Blackwell, Malden, 1998; PARSONS, T., *Essays in Sociological Theory*, The Free Press, Glencoe, 1954.

de reflexión y acción de la sociedad medieval. Sin duda, es un hecho reconocido la contribución de Aristóteles en la apertura de un nuevo campo de reflexión de lo político. Curiosamente, la categoría de la arquitectónica no ha ido a la par de un interés semejante, sin despertar gran curiosidad entre los académicos. Por nuestra parte, nos parece necesario revisar esta postura por tres motivos. Primero, por la importancia que adquiere en la época moderna y contemporánea. Segundo, porque nos resistimos a creer que una categoría que aparece definiendo la misma ciencia política, pueda no ser central en los modelos medievales. Tercero, porque todo el universo de la arquitectónica, con sus múltiples referencias, aparece atravesando el pensamiento de Christine de Pizan.

Al comienzo de la *Metafísica* y en otros pasajes de la obra, Aristóteles presenta la filosofía primera como la ciencia arquitectónica, cima que viene a coronar las disciplinas que conforman la sabiduría contemplativa (Matemáticas y Física). Luego, en la *Ética a Nicómaco*, que enseña a los hombres reunidos en comunidad a alcanzar el soberano "Bien", es la Política la que aparece como ciencia arquitectónica.[42] En esta cadena de ciencias y virtudes, una es arquitectónica respecto a otra cuando los fines de la segunda están subordinados al fin de la primera y por consecuencia le sirven de medios. Así la Política es arquitectónica en relación a la Estrategia, a la Economía, a la Retórica y también a la Ética. El criterio de una jerarquía de ciencias y virtudes movilizado por "la arquitectónica" aristotélica nos posiciona, inevitablemente, frente a la cuestión del ordenamiento medios-fines entre las diversas ciencias y virtudes. En otras palabras, nos coloca frente a la problemática del orden y de la sistematización de un determinado modelo de organización de la sociedad. En efecto, las tres nociones que resumen la arquitectónica –estructura, jerarquía, sistema– tienen sus orígenes en el pensamiento medieval en torno a la dinámica de construcción/edificación (material, simbólica/política, moral), taxonomías (virtudes/ciencias) y funcionamiento de la comunidad (cuerpo político). Al

[42] ARISTÓTELES, *Etica Nicomáquea*, SINNOTT, E. (ed.), Colihue, Buenos Aires, 2007, 1, 2, 1094a-1094b, p. 5.

respecto, la Edad Media tardía permite aún ir más lejos hasta el encuentro de la teoría y de la práctica. En este sentido, cabe preguntarse en qué medida la articulación estructural de lo "discursivo" y de lo "político", de lo "clasificatorio" y de lo "operatorio", contenidos en la noción de "ciencia arquitectónica" de Aristóteles, se realiza en el seno de los modelos políticos de la época.

El registro de lo operatorio: los *exempla*

Asimismo, el carácter operatorio de "lo político" en la literatura medieval lo expresa, ante todo, el *exemplum*. Así lo constatan, los retratos monumentales de soberanos –sucedáneos de las *Vitae sanctorum*–, como las *Vidas* de San Luis, Carlomagno, o Carlos IV.[43]

El sentido más común del *exemplum* en la Edad Media era aquel heredado de la Antigüedad: un ejemplo a seguir; un modelo ideal de comportamiento y de virtud. En tanto método adoptado por los predicadores o autores de obras morales, cumplía asimismo una función retórica y era empleado con fines de persuasión. Su desarrollo sistemático se produce en el marco de una renovación de la predicación, en los siglos XII y XIII, y puede definirse en los términos utilizados por Jacques Le Goff como relato breve ofrecido como verídico y destinado a ser inscrito en un discurso (en general un sermón) para convencer a un auditorio acerca de una lección de salvación.[44] Los sermones fueron paulatinamente llenándose de relatos ejemplares con el propósito de volver los mensajes de los predicadores más comprensibles para las masas de oyentes. Las fuentes de los *exempla* eran varias: la Biblia, las vidas de los santos, los relatos históricos, las fábulas, las leyendas, las tradiciones folklóricas, e incluso la experiencia personal del predicador. Lo interesante resulta, cuando los *exempla*

[43] MONNET, P. - SCHMITT, J-C. (eds.), *Autobiographies souveraines*, Publications de la Sorbonne, París, 2012.

[44] BRÉMOND, C. - LE GOFF, J. - SCHMITT, J-C. (ed.), "L'exemplum", *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, 40, Brepols, Turnhout, 1982.

adquieren un formato escrito. El abandono del marco oral de los sermones y su inscripción al interior de obras orientadas a la figura regia da paso a una sistematización de los *exempla*, que convierte a la figura del soberano en una obra monumental.[45] Lejos de reducirse a un acto meramente acumulativo, los *exempla* entran a formar parte de una lógica compilatoria que reenvía a una lógica arquitectónica. En efecto, el acto de compilar supone dos intervenciones esenciales, una relativa al propósito de obra, la otra, al elemento a integrar: se trata de mantener en un conjunto coherente las unidades disparatadas, y de adaptar dichas unidades a fin de reunirlas.[46] La compilación necesita de la puesta en práctica de un principio unificador y de una práctica de la escritura. La una y la otra hacen del compilador, no solo un artesano que moldea la materia textual primaria, sino también un creador que domina la organización y el sentido de la obra. Christine conoce a la perfección la lógica arquitectónica que se esconde detrás de la compilación, a tal punto que encuentra indispensable comunicarla al lector.[47] Detrás de la compilación existe un intelecto y voluntad creadora que ordena las diversas piezas (premisas, citaciones, *exempla*), con el objetivo de crear un modelo singular que se distinga del resto: "(…) *il me souffist seulement que les sache appliquer à propos, si que bien puissent servir à la fin de l'ymagination, à laquelle je tende à perfaire*".[48] No se trata, ya, simplemente del

---

[45] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu*, op.cit, pp. 119-122. Asimismo, cf. DELOGU, D., *Theorizing the Ideal Sovereign: The Rise of the French Vernacular Royal Biography*, University of Toronto Press, Toronto, 2008.

[46] LE NINAN, C., *Le Sage Roi et la clergesse. L'Écriture politique dans l'œuvre de Christine de Pizan*, Honoré Champion, París, 2013, p. 232.

[47] "…tout ainsi comme l'ovrier de architeture ou maçonnage n'a mie fait les pierres et les estoffes dont il bastist et ediffie le chastel ou maison, qu'il tent à perfaire et où il labeure, non obstant assemble les matieres ensemble, chascune où elle doit servir, selon la fin de l'entencion où il tent, aussi les brodeurs qui font diverses divises, selon la soubtivité de leur ymaginacion, sanz faulte ne firent mie les soyes, l'or, ne les matieres, et ainsi d'aultres ouvrages, tout ainsi vrayement n'ay je mie fait toutes les matieres de quoy le traittié de ma compilacion est composé; il me souffist seulement que les sache appliquer à propos, si que bien puissent servir à la fin de l'ymagination, à laquelle je tende à perfaire", CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, SOLENTE, S. (ed.), Honoré Champion, 1936-1940, t. 2, II, 21, p. 191.

[48] "Ainsi sera mon dit volumen contenu en .III. parties, qui toutes s'assembleront à une seule chose, c'est assavoir: en la singuliere personne du tres illustre hault et tres loué prince, feu le

empleo de los *exempla* para la construcción de un soberano virtuoso digno de imitación[49], sino, más bien, de la utilización de los *exempla* para volcar en el registro operativo –praxis política– toda una lógica arquitectónica que sustenta su modelo de rey sabio como arquitectura de ciencias.

Corpus

El núcleo principal de nuestra investigación lo constituye el *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* (1404), encomendado a Christine por Felipe II de Borgoña, tío de Carlos VI, y hermano del difunto rey, Carlos V. En lo que atañe al género, ni el objetivo del mecenas (rendir homenaje a su difunto hermano), ni el carácter histórico de la obra (trazos biográficos del rey difunto), hacen mella en la categorización del *Livre des fais* como un espejo de príncipe.[50] Más allá de la categorización genérica del texto, nuestro objetivo no se concentra en estudiar la totalidad de la obra, sino en aquellas informaciones que nos permite extraer una matriz de pensamiento. En lo que hace a los aspectos técnicos, sabemos que el *Livre des fais* se encuentra en cuatro manuscritos (B, E, M, C), y en dos copias del siglo XVII (D y T). Nuestro trabajo se llevará a cabo, esencialmente, a partir del manuscrito B (BNF, ms.fr. 10153). Este manuscrito parece ser una copia de presentación destinada al sucesor de Felipe II en el ducado de Borgoña, Juan sin Miedo, y que data de 1406. Es un manuscrito en buen estado, iluminado y que presenta el texto completo. Las ediciones que acompañan nuestro trabajo son las de Suzanne Solente (1977), Joseph-François Michaud y Jean J. F. Poujoulat (1836) y Nathalie Desgrugillers (2009). Asimismo, nuestra investigación tomará como fuentes complementarias al *Livre du corps de policie* (1405-1407), el *Livre de paix* (1412-1413), *Le chemin*

sage roy Charles, Quint d'ycelluy nom …", CHRISTINE DE PIZAN, *Livre des fais,* op.cit., t. 1, I, I, p. 6.

[49] LE NINAN, C., *Le Sage Roi et la clergesse,* op.cit., p. 333.

[50] DEVAUZ, J., "De la biographie au miroir du prince: le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* de Christine de Pizan", *Le Moyen Age*, 116, 3-4, 2010, pp. 591-604.

de longue etude (1402-1403), el *Livre de l'advision Cristine* (1405), el *Livre de la Mutacion de Fortune* (1403) y el *Livre de la Cité des Dames* (1405).

CAPÍTULO 2

DEL *REGIMEN* MEDIEVAL A LA CIENCIA POLÍTICA

Perspectivas de análisis: rey, régimen, y ciencia política

La noción de *regimen* se encuentra en la base de la reflexión política medieval. La evolución medieval del vínculo entre el rey y el régimen expresa los distintos modos de reflexionar acerca del gobierno. Ante todo, nos permite comprender el giro fundamental del siglo XIII marcado por la introducción del aristotelismo político y el desarrollo del aparato monárquico. En este punto de inflexión, la historiografía coincide en ubicar el nacimiento del rey sabio, aquel "*sage politique*" y "*roi lettré*", cuyos conocimientos y virtudes son integrados al oficio regio de acuerdo con las nuevas funciones de la monarquía. Se renueva, así, el género de los *specula*, que coloca el gobierno del reino en este nuevo tipo de rey sabio.[1] A menudo, al referirse al género de los espejos, los académicos suelen condensar el universo político de estos tratados en fórmulas célebres como *"rex illiteratus quasi asinus coronatus"*[2] o "*rex sagittator"*[3], que expresan

[1] GENET, J-P., "Saint Louis. Le roi politique", *Médiévales*, 34, 1998, pp. 27-30; GENET, J-P., *Four English Political Tracts of the Late Middle Ages,* Offices of the Royal Historical Society, Londres, 1977, p. ix-xix; KRYNEN, J., *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France* (XIII^{e}-XV^{e} siècle), Gallimard, París, 1993, pp. 167-239; CANNING, J., *A History of Medieval Political Thought,* op.cit.*,* pp. 128-134.

[2] *Le Policraticus de Jean de Salisbury, traduit par Denis Foulechat 1372*, *Livre IV*, BRUCKER, C. (ed.), Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1985, p. 65.

[3] EGIDIO ROMANO, *De Regimine principum*, Minerva, Francfort-sur-le-Main, 1968, I, 2, 7, fol. 39r ; 3, 2, fol. 8v.

la nueva comunión entre prudencia y política encarnada por la figura del rey sabio junto a su consejo. De este modo, "*prudence et politique sont tout un*".[4] Tenemos, allí, aparentemente, el nacimiento de un "rey político" en tanto "rey sabio". No obstante, el concepto aristotélico de sabiduría recibido por los pensadores medievales nos permite plantear la siguiente duda: ¿en qué medida la sabiduría regia de dichos *specula* desarrolla e integra la sabiduría aristotélica como principio ordenador y estructurante de la figura regia? Un breve repaso por los *specula* de la época, principalmente, a partir del gran modelo aristotélico construido por Egidio Romano, *De regimine principum*, nos permite dudar de aquella asociación automática entre sabiduría aristotélica y ciencia de gobierno en la nueva figura de rey sabio de la Edad Media tardía. Si nos hacemos esta pregunta es precisamente porque el modelo de sabiduría regia ofrecido por Christine se nos presenta como un ingente intento por integrar la lógica arquitectónica del saber aristotélico a la figura del soberano sabio, cuyo resultado parece acercarse a un aristotelismo íntegro que reúne, en el rey, la totalidad del conocimiento científico (taxonomía de ciencias) o "sabiduría perfecta" y la prudencia política (*phronesis*). Si el modelo de Christine se nos presenta superador, este no puede prescindir de la larga evolución del *regimen* medieval y, sobre todo, de las reflexiones aristotélicas tomistas y oresmianas.

Modelos pre-aristotélicos: de la realeza ministerial a la realeza santa

El concepto de *regimen* procede del campo eclesiástico y no adquiere un sentido político más que tardíamente. Sus orígenes están en el *regimen animarum*

[4] Entre las tantas menciones, cf. GUENÉE, B., *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les États*, Clio, París, 1993; KRYNEN, J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France,* op.cit.; LE GOFF, J., "Roi", en LE GOFF, J. - SCHMITT, J-C. (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, París, 1999, pp. 985-1004; BARBEY, J., *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Fayard, París, 1992; CHOPIN-PAGOTTO, M., "*La prudence* dans les Miroirs des princes", *Chroniques italiennes*, 60, 1999, pp. 87-98; AUTRAND, F., *Christine de Pizan: une femme en politique,* Fayard, París, 2009, p. 169 y ss.; SASSIER, Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge: Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*, Armand Colin, París, 2012.

proveniente del vocabulario de la dirección espiritual.[5] Fue el papa Gregorio el Grande quien retomando la fórmula de Gregorio Nacianceno definió y estableció en su *Regula Pastoralis* (590) las condiciones éticas del gobierno definido como "medicina de almas".[6] Derivado del concepto espiritual y ético del *regimen animarum*, la distinción entre "gobierno" (*regere*) y "dominación" (*dominatio*) resulta igualmente una cuestión crucial para el futuro político del "*regimen*". Con la caída del Imperio romano y la gestación de las monarquías bárbaras, a objeto de moderar la violencia, la Iglesia hace del gobierno (del acto de *regere*, dirigir) la condición misma de la realeza (*regnum*). Así, el *rex* nace del *regimen* y por el *regimen*, y en este sentido, el gobierno justo es el que instituye al poder real, tal como lo evidencia la etimología de *rex* de Isidoro de Sevilla, que viene a sintetizar la doctrina patrística de todos los *specula* carolingios: el rey es llamado como tal a partir del acto de "gobernar" (*reges a regendo*), es decir, del "actuar rectamente" (*recte agendo*).[7] El hecho de que la etimología del término *rex* sea obtenida *ex causa*, es la prueba de que para Isidoro es el gobierno el que hace al rey. Tal concepción isidoriana es heredera de Agustín y su *reges a regendo* de la *Ciudad de Dios*. Tras el pecado original los hombres pierden su *status innocentiae* y caen en la servidumbre. El gobierno aparece como producto del pecado original y el Estado como órgano represivo para lograr la disciplina de los fieles. [8] La disciplina no se relaciona, ya, con

---

[5] "…quando ars est artium regimen animarum", GREGORIO MAGNO, "Regula pastoralis", en *Patrologia Latina*, MIGNE, J.M (ed.), París, 1844-1855, vol. 77, col. 0014A.

[6] GREGORIO NACIANCENO, *Discours* 1-3, en BERNARDI, J. (trad.), Les Editions du Cerf, París, 1978, pp. 110-111.

[7] "Regnum a regibus dictum, nam sicut reges a regendo vocati, ita regnum a regibus (…) Reges a regendo vocati, sicut enim sacerdos a sanctificando, ita et rex a regendo; non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde et apud veteres tale erat proverbium. Rex eris si recte facies, si non facias, non eris", ISIDORO DE SEVILLA, "Etymologiae", en *Patrologia Latina*, op.cit., vol. 82, col. 0342.

[8] De este modo, para Agustín, en el estado de inocencia, el hombre no habría tenido imperio sobre el hombre, es decir, que el hombre no habría estado sometido al hombre. Así, Dios no habría querido establecer el imperio del hombre sobre el hombre, sino aquel del hombre sobre los animales: "Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori", AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, DOMBART, B. – KALB, A. (eds.), Teubner, Leipzig, 1928-1929, l. 19, c. 15, citado en SENELLART, M., *Les arts de*

la edificación de la comunidad cristiana, basada en la palabra del obispo, sino con un proceso activo de severidad en donde los hombres pecadores son constreñidos por el poder público.[9] No obstante, aunque identificada con el agustinismo político, la concepción ministerial del poder secular que rige en tiempos carolingios debe mucho a Gregorio el Grande con su concepto de *rector* cristiano[10], luego trasladado al poder secular en los manuales de príncipes y reyes.[11] En el marco de la concepción ministerial del regimen carolingio, el rey no cumple simplemente con las funciones de disciplina, sino que a través de la humildad, exigida por el justo ejercicio del *regimen*, el rey accede a la más alta virtud, desarrollando la vocación de santidad. Aparece con fuerza la imagen de *rex et sacerdos*, equiparable al Melquisedec del Génesis o al Jesús del Nuevo Testamento.[12]

Por su parte, esta imagen de *rex et sacerdos* se apoya en la figura del soberano constructor, como jefe de la Iglesia, y que se remonta a las elaboraciones de la eclesiología constantiniana. El Constantino constructor es una referencia crucial

gouverner, op.,cit., pp. 67-68. Sobre este asunto, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* 1, q. 96. A partir de aquí, todas las referencias de Tomás de Aquino serán en su mayor parte extraídas de https://www.corpusthomisticum.org/. En caso contrario, se indicará la referencia correspondiente.

[9] "Un processus essentiellement actif de sévérité éducative", BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, Seuil, París, 1971, p. 279.

[10] Para toda la cuestión del "rector" cristiano de Gregorio el Grande, cf. MARKUS, R., "Gregory the Great's rector and his genesis", en FONTAINE, J. - GILLET, R. - PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Colloque international du CNRS,* Éditions du CNRS, París, 1986, pp. 137-146.

[11] Entre los textos que secularizan al "rector" cristiano de Gregorio el Grande cabe citar: la traducción de la Regla pastoral por Alfredo el Grande bajo el título *Hierdeboc* (*Shepherd's Book*) y *De virtutibus et vitiis* de Alcuino. Entre los espejos de príncipes pueden mencionarse la *Vita regia* de Smaragde de Saint-Mihiel, *De institutione regia* de Jonas d'Orleans, *De rectoribus christianis* de Sedulius Scottus, *De regis persona et regio miniserio* de Hincmaro de Reims. Para más detalles, cf. SENELLART, M., *Les arts de gouverner*, op.cit., pp. 88-89.

[12] Cf. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, A., "Exegesis y utilización de la figura de Melquisedec en los comentarios bíblicos de Haimón de Auxerre", *Studia monastica*, 58, 2017, pp. 289-306; HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, A., "La exegesis de Melquisedec entre los Padres de la Iglesia y Beda el Venerable", *Anales de Historia Antigua y medieval,* 51, Buenos Aires, 2017, pp. 61-70. Asimismo, sobre la ideología real carolingia, cf. SASSIER, Y., "Les Carolingiens et l'enrichissement de l'idéologie royale", en Yves SASSIER (ed.), *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle),* Armand Colin, París, 2012, pp. 123-188.

en la iconografía carolingia[13] y en los escritos de panegiristas como Optaciano y Eusebio de Cesárea, principalmente, en su *Historia ecclesiastica* y en su *Vita Constantini*.[14] En el libro III de su *Vita*, con la intención de hacer del emperador el constructor de la Nueva Jerusalén, el clérigo nos detalla cuidadosamente el modo en que Constantino emprende la edificación de la iglesia del Santo Sepulcro.[15] Tal como señala Dominique Iogna-Prat, el poder del emperador aparece así a imagen y semejanza del Logos, al igual que Cristo, un artesano mediador respecto de Dios.[16] Este modelo constantiniano del Emperador como jefe de la Iglesia, en tanto constructor de la Iglesia (o inversamente, jefes de Iglesia y por ende constructores), es retomado por los carolingios.[17]. La figura del rey es un asunto de edificación en el doble sentido del término: una edificación individual (relativa a las virtudes) y una edificación comunitaria (relativa a las construcciones).[18] En cuanto a la eclesiología de tiempos de Luis el Piadoso y de sus sucesores, nos encontramos en un punto de inflexión entre dos eclesiologías. En principio, se cuestiona el cesaropapismo de tradición tardo antigua y se evidencia el pasaje del soberano *rector Ecclesiae* al *filius Ecclesiae*.[19]

---

[13] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 127.

[14] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., pp. 59 y 126-127. Asimismo, puede observarse en el *Liber pontificalis*, la *Vita Silvestri* y el *Constitutum Constantini*.

[15] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 64.

[16] "Del mismo modo en que el Logos es un artesano mediador respecto de Dios, el emperador es un delegado, un instrumento ("organon") ubicado en una relación mimética con Cristo. Encargado de asegurar en la Tierra un orden calcado al del cosmos, el soberano participa de la construcción de la Iglesia dejando ver, bajo la forma de trofeos y monumentos, el "signo salvífico" de la humanidad", IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 66.

[17] Cf. IOGNA-PRAT, D., "La construction biographique du souverain carolingien", *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15, 2003, pp. 197-224. Entre los textos carolingios que promueven la figura de soberano constructor, jefe de la Iglesia, se destacan las biografías de Carlomagno y de Luis el Piadoso escritas por Eginardo (*Vita Karoli*) y por Ermold el Negro (*Poème sur Louis le Pieux*), así como la *Admonitio generalis*.

[18] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 132: "Construir un reino o un Imperio, confundido con la casa de Dios o diseñar los contornos de una patria cristiana suponen, en principio, construirse a sí mismo. De ahí que las metáforas arquitectónicas se encuentren incrustadas en los retratos de los soberanos, grandes constructores de templos divinos"

[19] Cf. DUBREUCQ, A., "Fils de l'Église: genèse et développement d'une conception chrétienne du pouvoir royal", en ROUCHE, M. (ed.), *Clovis, histoire et mémoire. Actes du Colloque International*

Y es precisamente en este traspaso donde se juega toda la cuestión delicada de los "fundamentos" de la iglesia/Iglesia.[20] En su rol de *filius Ecclesiae*, el rey o el emperador ya no necesitan ocuparse de la arquitectura eclesial. Esto provoca irremediablemente el retroceso de la figura de soberano constructor, y en contrapartida, el ascenso de toda una serie de figuras intermediarias, es decir, de prelados (grandes abades, obispos y papas) que son ante todo consagradores. Vemos surgir una nueva eclesiología en donde el rey aparece por completo clericalizado y ha perdido el rol de jefe de la Iglesia. Su sacralidad, depende ahora, en gran medida de un ritual oficiado por los clérigos.[21] Aparece, así, en la literatura clerical, al rey piadoso (y en su punto máximo santo) de la tradición capeta, un producto del ritual de consagración oficiado por los sacerdotes.[22] Por lo demás, este es un rey al cual la Reforma Gregoriana ha quitado (al menos teóricamente) todas sus prerrogativas eclesiásticas, arrojándolo al colectivo de los laicos.[23] Sus funciones se encuentran definidas en la promesa de consagración: proteger al clero y a las iglesias, ofrecer generosas limosnas, autorizar la difusión de bulas papales, brindar apoyo a la Iglesia, es decir, poner a su disposición la fuerza pública para convertirse posteriormente en

d'Histoire de Reims, du 19 au 25 septembre 1996, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 1997, vol. 2, pp. 85-102.

[20] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 151.

[21] IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu,* op.cit., p. 151.

[22] Sobre el "*sacre*" de los reyes de Francia, cf. JACKSON, R., *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France*, ARAV, M. (trad.), Editions Ophrys, París, 1984; JACKSON, R., "Le pouvoir monarchique dans la cérémonie du sacre et couronnement des rois de France", en BLANCHARD, J. (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen-âge, Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994*, Picard, París, 1995, pp. 237-251; *Le sacre des rois. Actes du colloque international d'histoire sur les sacres et les couronnements royaux (Reims, 9-12 octobre 1975),* Les Belles Lettres, París, 1985; VALENSISE, M., "Le sacre du roi: stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41, 3, 1986, pp. 543-577; GIESEY, R., *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV^e^-XVIII^e^ siècles*, en CARLIER, J. (trad.), Armand Colin, París, 1987; BOUREAU, A., "Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 46, 6, 1991, pp. 1253-1264; DEMOUY, P., *Le sacre du roi. Histoire, symbolique, cérémonial*, La Nuée Bleue, París, 2016.

[23] Cf. MAZEL, F., "La réforme grégorienne", en MAZEL, F. (ed.), *Nouvelle Histoire du Moyen Âge*, Seuil, París, 2021, pp. 291-320.

el brazo armado de la Iglesia en la lucha contra las herejías, los judíos y los malhechores. La *Vita Roberti Regis* puede considerarse el ejemplo pionero de esta concepción de rey y de *regimen* que alcanza su punto culmine con las *Vitae* de san Luis. La ejemplaridad del modelo regio no pasa por las virtudes políticas, sino, principalmente, por las virtudes cristianas. Los deberes del rey consisten en un verdadero programa de santidad, basado, ante todo, en la meditación de la escritura, de donde se extraen las máximas de gobierno.[24]¿Pero en qué medida estos modelos son portadores de un arte de gobierno?[25] Si la materia jurídica y la estrategia bélica no entran dentro del campo de problemas de los eclesiásticos que escriben los *specula*; preocupados ante todo, estos, por refrenar la belicosidad de la monarquía, bajo el fin siempre dominante de la salvación, existen ejemplos que nos hablan de un despertar de la razón en los espejos medievales de la época, que acompaña el fenómeno del desarrollo de las monarquías y la jurisprudencia, como lo muestra el *Policraticus* (1159) de Juan de Salisbury y su visión ciceroniana y plutarquiana de la estructura política.[26] La *ratio* y la *oratio* aparecen como los fundamentos del lazo social de la comunidad política gobernada por el príncipe.[27] En el área francesa, el *De morali principis institutione* (1260-1262) de Vincent de Beauvais también permite avances en este sentido a partir del modelo de *rex imago dei* en su versión más completa. La figura de san Luis, arquetipo de rey santo, representa la perfecta conjunción de humildad y de majestad real en la base de un trinitarismo ejemplar, en donde el rey, a instancias del modelo de David, por su poder, su sabiduría y su bondad,

---

[24] Cf. LE GOFF, J., *Saint Louis*, Gallimard, París, 1996; THEIS, T., *Robert le Pieux le roi de l'an mil*, Perrin, París, 2008.

[25] BOUTET, D., "Y-a-t-il une idéologie royale dans la Vie de Saint-Louis de Joinville?", en DUFOURNET, J. - HARF-LANCNER, L. (eds.), *Le prince et son historien. La vie de saint Louis de Joinville,* Honoré Champion, París, 1997, pp. 71-99.

[26] SENELLART, M., *Les arts de gouverner*, op.cit., p. 145. Jean de Salisbury reproduce las ideas ciceronianas del *De officiis,* 50. Al respecto, cf. SASSIER, Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge...* op.cit., pp. 258-259; SASSIER, Y., "Bien commun et *utilitas communis* au XII[e] siècle, un nouvel essor?", *Revue Française d'Histoire des Idées Politique*s, vol. 32, 2, 2010, pp. 245-258.

[27] GRELLARD, C., "Langage et politique chez Jean de Salisbury: les fondements du lien social", *Philosophical Readings*, 12, 1, 2020.

es la imagen de la trinidad.[28] No obstante, tal como aclara Michel Senellart, la mística política del siglo XIII, al tiempo que magnifica la realeza la lleva a un principio interno de autolimitación, vinculando el gobierno a la *moderatio*. En este sentido, representa el punto máximo al que puede llegar la ideología real en el marco dado por la doctrina eclesiástica. Precisamente, porque la sabiduría cae por fuera del dominio monárquico, en tanto forma parte del terreno de los eclesiásticos, cuyo manejo de la lectura y la escritura les otorga el monopolio sobre el acceso a los textos sagrados y profanos. Si existe un despertar de la prudencia política en ciertos *specula* de los siglos XII y XIII,[29] estos adelantos no permiten hablar de una sabiduría propiamente política. En principio, porque siempre están restringidos al marco de la ley divina, específicamente Deuteronomio 17 que actúa como la principal matriz del discurso clerical de la realeza en los espejos poscarolingios, y que impone asimismo sus límites al poder secular.[30] La realeza aparece ligada a Dios por una obligación de justicia, siempre por debajo de la ley divina, controlada por la Iglesia, y por ende, contra la idea de un príncipe *legibus solutus*. Esta idea dominante permite agrupar en un mismo conjunto a los *specula* del siglo XII y de gran parte del siglo XIII, que traducen en gran medida la ideología monárquica francesa de la época.[31] El punto de inflexión lo marca el último tercio del siglo XIII, donde la prudencia aparece como la virtud fundamental del príncipe, bajo la forma de sabiduría política, tal como aparece precisada en el *De regimine principum* de Egidio

[28] "À travers elles, il doit se conformer à l'image de la sainte trinité, parce que la puissance est attribuée au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint Esprit; et ceci se trouve préfiguré dans la *Genèse* 1, 26, où l'on peut lire que l'homme a été fait à l'image de Dieu, afin d'être comme le roi ou le prince du paradis terrestre…", VINCENT DE BEAUVAIS, *De l'Institution morale du Prince*, MUNIER, C. (ed.), Cerf, París, 2010, pp. 77-78.

[29] Cf. BRUCKER, C., "*Prudentia*/Prudence aux XII^{e} et XIII^{e} siècles", *Romanische Forschungen*, vol. 83, 4, 1971, pp. 464-479; Para un estudio histórico-linguístico, cf. BRUCKER, C., *Sage et sagesse au Moyen Age (XII^{e} et XIII^{e} siècles). Etude historique, sémantique et stylistique*, Droz, Ginebra, 1987.

[30] SENELLART, M., *Les arts de gouverner*, op.cit., p. 106.

[31] Entre ellos cabe citar, entre los ya mencionados a: *De bono regimine principis* de Hélinand de Froidmont, *Eruditio regum et principum* de Guibert de Tournai, el principio del séptimo libro del *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais, el anónimo *Liber de informatione principum*, etc.

Romano, sustentado sobre la doctrina aristotélica-tomista.[32] Si el desarrollo del aparato monárquico, la creación de nuevas áreas de gobierno y de nuevas funciones[33] colocan al saber en el foco de reflexión, es gracias a la introducción del aristotelismo político que el Occidente cristiano recibe una estructura de pensamiento desde la cual pensar de manera distinta y nueva los vínculos entre los hombres y las configuraciones político-sociales que los engloban.

El régimen natural

A partir de la *Política* de Aristóteles, Tomás de Aquino introduce en el pensamiento medieval la concepción naturalista del Estado, en contraposición a la tradición agustiniana dominante, que veía en las instituciones políticas un hecho impuesto por los hombres a los mismos hombres, como resultado de su naturaleza pecadora. El hombre, en tanto animal social y político, se encuentra naturalmente inclinado a vivir en multitud/sociedad. *Ergo,* el estado resulta el producto de una necesidad natural,[34] de un "ímpetu natural hacia la comunidad civil" ("*quidam naturalis impetus ad communitatem ciuitatis*").[35] Esto resulta un punto de inflexión en la teoría medieval del *regimen*, dado que por primera vez la existencia del Estado es pensada sin referencia a un fundamento divino o a la investidura religiosa, logrando escapar de la tradicional dialéctica caída-gracia.[36] Dentro de este esquema, la autoridad deriva de un Estado concebido como un hecho de naturaleza, al tiempo que resulta un producto

[32] BRUCKER, C., "*Prudentia*/Prudence aux XII[e] et XIII[e] siècles", op.cit.*,* p. 472.

[33] Cf. THEIS, V., "Mobilité et stratification sociales. XI[e]-XIII[e] siècle" y ANGOTTI, C., "Le cloître, la cour, l'université. Nouvelles pratiques et nouveaux savoirs (XII[e]-XIV[e] siècle)", en MAZEL, F. (ed.), *Nouvelle Histoire du Moyen Âge*, op.cit., pp. 409-422 y pp. 487-503.

[34] "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia;quod quidem naturalis necessitas declarat", TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté, au roi de Chypre,* Vrin, París, 2017, 1, 1, 2, p. 82.

[35] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Politicorum,* l. 1, lect. 1.

[36] Al respecto, cf. VALLIN, P. "Saint Thomas d'Aquin et la politique: Pourquoi l'homme est-il un animal politique? L'épreuve eschatologique de la cité, entre émulation et tentation", *Revue thomiste. Saint Thomas et la politique*, 114, 1, 2014, pp. 59-94; CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, L'Harmattan, París, 2001.

de las necesidades naturales de este último. Tomás neutraliza la cuestión de la *dominatio* (producto del pesimismo agustiniano) para sostener que los hombres, incluso antes del pecado original, eran ya capaces de gobernarse. Esta nueva definición viene a marcar irremediablemente una inflexión en la concepción del oficio regio que cobra forma en la figura del *rector naturalis*. Si el *rex* continua derivando de *regere*, a diferencia de Isidoro, Tomás no despliega el acto de regir sobre el sujeto, sino más bien en su complemento agente, es decir, la ciudad o el reino cuya naturaleza justifica y moldea al poder monárquico.[37] De este modo, el poder deviene un elemento esencial de la sociabilidad humana y de su organización en comunidad política, dado que permite alcanzar su finalidad natural que no es otra que el bien común. Así, gobernar no es otra cosa que regir la multitud y no existe ninguna mediación eclesial entre el pueblo y el rey, dado que el fundamento del poder de este último es inmanente al cuerpo social. Si los hombres se unen para adquirir los *necessaria vitae*, estos no pueden conseguirse más que con la diversificación de las competencias y la unión más grande de las fuerzas que solo puede darse en el marco de la ciudad o el reino. El gobierno de la multitud no podría confundirse con el de cualquier otra colectividad, sino que releva, por el contrario, de un arte específico que se apoya sobre el conocimiento de las condiciones de existencia del Estado. A partir de aquí, gracias a esta concepción que inscribe el arte de gobierno en el plano inmanente de la naturalidad de la comunidad política, el oficio regio se abre paso al juego de las positividades terrestres, es decir, a las necesidades naturales del Estado.

[37] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté*, op.cit., 1, 1, 10-11, pp. 94 y 96: "Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provincian, antonomastice rex vocatur (...) Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provincie et propter bonum commune regit...".

La prudencia "regnativa" de origen aristotélico

El modelo de la *civitas* viene igualmente acompañado de una renovación de las virtudes cristianas, particularmente la prudencia que adquiere rápidamente el carácter de una sabiduría práctica en los asuntos humanos. Tomás de Aquino recupera la *phronesis* aristotélica en tanto virtud que en el plano de lo contingente permite a los hombres alcanzar racionalmente sus fines.[38] Así, en la cuestión 47, que abre el tratado de la prudencia, Tomás expone los elementos fundamentales de dicha virtud a través de una buena síntesis entre los postulados aristotélicos y la tradición cristiana.[39] La prudencia es la cualidad que permite ver lo que conviene hacer en vistas del bien perseguido, que citando a Aristóteles, implica la "recta razón en el obrar".[40] De manera general, compete a la prudencia determinar cómo y a través de qué medios el hombre que actúa puede alcanzar razonablemente sus fines.[41] Entre las especies de prudencia política Tomás distingue tres. La prudencia real que compete al rey y se corresponde con el gobierno de la *civitas*. La prudencia doméstica que es aquella del jefe de familia o de la casa, correspondiente al gobierno doméstico. La prudencia militar, destinada a proteger la ciudad de los ataques del exterior y de las causas de destrucción. Entre todas estas prudencias, la prudencia "regnativa" o "gubernativa" aparece como la más sublime, en tanto rige la comunidad más perfecta, la *civitas*.[42] Esta prudencia lleva el nombre específico de prudencia real, en tanto pertenece específicamente al rey, y su nombre es

---

[38] La doctrina de la prudencia en Tomás de Aquino se encuentra expuesta en la *Summa theologiae*, 2, 2, q. 47-56.

[39] Respecto al desplazamiento que hace Tomás de la definición aristotélica de *phronimos* a través de la noción de sindéresis, cf. AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, París, 1986, p. 41, n. 1.

[40] "Recta ratio agibilum", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae,* 2, 2, q. 47, art. 5, que cita ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op.cit., VI, 5, 1140b.

[41] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2, 2, q. 47, art. 7: "Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae".

[42] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae,* 2, 2, q. 50, art. 1.

por completo coherente con la idea de la monarquía como mejor forma de gobierno.[43] La prudencia del gobernante es una "prudencia arquitectónica" porque es la virtud más perfecta en tanto se vincula al fin natural de aquella sociedad perfecta que es la comunidad política (ciudad o reino). Virtud imperativa (*praeceptiva*) puesta en actos por el consejo, el juicio, el mando (*praeceptum*), la prudencia se recoge entera en la ley por la cual el monarca rige a los hombres en vistas del bien común, y no puede entonces separarse de la justicia. Todo lo cual la vuelve irremediablemente inescindible del sujeto en quien recae la dirección de la comunidad.[44] La función principal del rey es la de "instituir las leyes" y asegurar su ejecución.[45] Es por esto que el rey necesita de la dirección de la prudencia. En líneas generales, la reinterpretación de Tomás de la *phronesis* aristotélica abre el horizonte para que sea concebida al modo de una sabiduría práctica en los futuros escritos políticos bajomedievales, al punto que los historiadores contemporáneos postulan la completa asimilación entre prudencia y política. Según Françoise Autrand, "*la sagesse, quand il s'agit de action politique, prend la forme de la prudence*"[46] o en palabras de Chopin-Pagotto "*prudence et politique sont tout un*".[47] Sin duda, Tomás reintroduce la prudencia en tanto virtud intelectual y virtud moral, que al relevar principalmente de la facultad cognitiva, su campo es esencialmente aquel de la razón aplicada a lo contingente. En este sentido, por la atención especial que presta a los medios de acción, abre el campo a una racionalidad de tipo instrumental.[48]¿Pero en qué medida desarrolla Tomás este oficio regio en sus positividades terrestres? En efecto, Tomás no lo desarrolla, y por ende, en el *De regno*, no podemos encontrar un análisis de la práctica gubernamental, aunque si hallamos la

[43] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2, 2, q. 50, art. 1.

[44] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2, 2, q. 47, art. 8 y art. 12.

[45] "Ad tertium dicendum quod philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2, 2, q. 50, art. 1.

[46] AUTRAND, F., *Christine de Pizan*, op. cit., p. 236.

[47] CHOPIN-PAGOTTO, M., "La prudence dans les Miroirs des princes", op.cit., p. 93.

[48] DINI, V. - STABILE, G., *Saggezza e prudenz*a, Liguori, Nápoles, 1983, p. 38.

importante noción del rey como fundador de la ciudad.[49] La prudencia del rey es de carácter universal en tanto consiste en la sanción de las leyes. Al gobernante solo compete aquel conocimiento universal que le permite instaurar las leyes de la *civitas*. La prudencia política se reduce al *cogito* legislativo y por ende se recoge por completo en la ley. Dado que esta última constituye la razón de ser de la comunidad política, resulta coherente decir que prudencia y política son una sola.[50] Este rey que emerge de la síntesis aristotélico-tomista posee una prudencia gubernativa a la que se le escapa todo el horizonte de la prudencia política que se relaciona, no ya, con el conocimiento universal (leyes), sino con el conocimiento particular relacionado con la experiencia. Luego, la *ratio* de la comunidad política, identificada al orden y a la paz, no parece entrañar mayores desarrollos del oficio regio que los vinculados a la legislación y al consejo. En este sentido, la idea de un rey justo, en tanto la justicia es la expresión de la beatitud, conducen el pensamiento de Tomás a una reducción de la prudencia gubernativa a la función de legislar.[51] Al respecto, cabe preguntarse, en qué medida los *specula* medievales, abocados a la praxis política, permiten una superación de las reflexiones tomistas.

Rey prudente: ¿rey sabio?

El *De Regimine Principum* del teólogo y preceptor de Felipe el Hermoso, Egidio Romano, constituye por antonomasia el modelo de la filosofía ética y política de Aristóteles adaptada a la función real. Libro de cabecera de los reyes y príncipes de Francia, su difusión excedió rápidamente el espacio francés, convirtiéndose

[49] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 5, pp. 239-245.

[50] "Nul écart, par conséquent, entre la finalité du *regimen* et la perception prudentielle: la "prudence spéciale" requise a la gestion de la chose publique est parfaitement homogène à la *ratio regiminis*, expression difficile à traduire ("idée", "essence", "fin" du gouvernement)…", SENELLART, M., *Les arts de gouverner*, op.cit., p. 179.

[51] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., I, 9, pp. 168-177.

en el gran manual de pedagogía real bajomedieval.[52] Traducido del latín al francés en 1282, por encargo de Felipe IV a Henri de Gauchi, bajo el título *Li livres du gouvernement des rois*, fue posteriormente traducido al castellano, catalán, portugués y hebreo a lo largo de la decimocuarta y decimoquinta centuria. Desde el comienzo, Egidio Romano inscribe su tratado y su modelo de rey en el naturalismo aristotélico: "*mes cil est gouverneur naturel, qui n'establist ne ne commande for cen que loy et reson enseignent*".[53] Siguiendo las categorías de Aristóteles, el teólogo divide su obra en tres libros que se corresponden con la gestión del individuo y de los otros dos tipos de congregaciones, familia y ciudad (reino). El primero de ellos dedicado a la Ética, tiene por fin explicar cómo el príncipe debe gobernarse a sí mismo. El segundo, dedicado a la Economía, se extiende sobre la administración de la casa real. El tercero, consagrado a la Política, tiene por propósito el gobierno civil. Si la sabiduría bajo la forma de prudencia (sabiduría práctica) es la virtud más elevada que ha de poseer el rey para gobernar el reino, esta se efectiviza en las leyes y en la caballería. Estas dos realidades, fundamento de base del Estado, se encuentran mediadas por dos tipos de conocimientos respectivos, el arte legislativo y el arte de la guerra, que aparecen definiendo la figura del rey sabio (libro III). Ciertamente, observamos una reflexión teórica de ambos artes, con fines prácticos, que excede por completo los desarrollos de Tomás de Aquino. Y en este sentido, la "sabiduría práctica" o prudencia, entendidas como aquel "*sens politique*" [54] del príncipe, se resume en el dominio eficaz del arte militar y legislativo. Estos son los dos grandes saberes que caracterizan la ciencia de gobierno del príncipe y que definen, al mismo tiempo, su sabiduría. ¿Pero, acaso, una correcta adaptación de la sabiduría aristotélica a la figura regia, ha de restringirse al conocimiento

[52] Al respecto, cf. PERRET, L., *Les traductions françaises du* "De regimine principum" *de Gilles de Rome. Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Brill, Leyde, 2011.

[53] EGIDIO ROMANO, *Li livres du gouvernement des rois*, MOLENAER, S. (ed.), The Macmillan Company, Nueva York, 1898, fol. 1, r.a, p. 2. Unas líneas más adelante se lee: "Et cil qui a soutillesce d'entendement et sens por gouvernier soi et autrui doit estre seigneur par nature".

[54] CHOPIN-PAGOTTO, M., "La prudence dans les Miroirs des princes", op. cit., pp. 88-89.

legislativo y militar? Si seguimos la lógica arquitectónica que estructura el pensamiento aristotélico, y en donde la totalidad de los saberes son ordenados de acuerdo al fin de las ciencias arquitectónicas (sea la Metafísica o la Política), ¿no debería, el rey sabio, contener los principios de cada ciencia? No se puede negar que Egidio Romano dedica un capítulo de su obra a mencionar cada una de las artes liberales que ha de aprender el príncipe.[55] No obstante, no hemos de confundir un simple listado con la racionalización de dichas ciencias al interior de la ciencia de gobierno poseída por el príncipe. Lejos de integrarlas a la función gubernativa desplegada en el libro III, Egidio Romano coloca a las artes liberales dentro del dispositivo educativo de los infantes reales, en el libro II, destinado a la administración de la casa. En este sentido, parece haber una disociación entre dichos conocimientos científicos y la política. Incluso, el mismo Egidio parece marcar una diferencia entre el resto de las ciencias y aquellas que sirven para gobernar. Luego de referirse a las ciencias del *trivium et quadrivium*, a la Metafísica y a la Teología, el escritor aclara que aquellas que ha de aprender ante todo el príncipe son la Ética, la Economía y la Política.[56] Si consideramos que cada una de estas tres ciencias se corresponde con la división tripartita del libro (gobierno de sí mismo, de la casa y del reino), el resto de las ciencias no entra en este esquema, sino, como simple apéndice de una educación principesca que atañe más a la erudición del príncipe que a su función política.[57] Por lo demás, las ciencias superiores, como la Metafísica y la Teología, entran dentro del dominio absoluto del clero. Incluso resulta posible rastrar una suerte de antagonismo entre las ciencias morales destinadas

[55] EGIDIO ROMANO, *Li livres du gouvernement des rois*, op.cit., fol. 50r.b y fol. 51r.a, pp. 199-202.

[56] "Et en apres nos devons savoir que trois autres sciences sont, c'est assavoir: etique, qu'il enseigne l'omme a soi meeme (s) governier, et la science que l'en apele michonomique, qui enseigne a governier sa mesnie. Et la tierce si est politique, qui enseigne a governer les cites et les reaumes. Et ces trois sciences doivent principalement apprendre les enfanz des rois et des princes s'il veulent vivre en communeté et savoir gouverner eus et autrui", EGIDIO ROMANO, *Li livres du gouvernement des rois*, op.cit., fol. 50v.b, p. 201.

[57] "Et s'i(l) doivent savoir aucune chose de musique et d'autres sciences, c'est en tant qu'eles servent a aquerre bones mours et bones vertuz", EGIDIO ROMANO, *Li livres du gouvernement des rois*, op.cit., fol. 51r.a, p. 202.

al gobierno y aquellas otras ciencias que, por sobre todo, corresponden de manera exclusiva a los clérigos: "*Quer por cen que il doivent entendre as besoignes du reaume, il on(t) pas tens d'enquerre soutilement les autres sciences de clergié*".[58] Lejos de la unidad, estos indicios traducen más bien una suerte de dislocación entre el arte de gobierno y el resto de las ciencias. Estas últimas parecen caer por fuera de la función real que el príncipe ha de llevar a diario y que lo vincula por entero a las necesidades de sus súbditos. La Política, como ciencia de gobierno, encuentra sus límites en las leyes y en la guerra, y del mismo modo lo hace la figura regia. ¿Pero hemos de ver aquí, en este *speculum* modelo, los límites de la ciencia política bajomedieval? ¿Es aquí donde se detiene el horizonte del rey sabio aristotélico de los pensadores medievales? Consideramos que no. Y nos atrevemos a postular, que el modelo planteado por Christine de Pizan marca una avance en esta dirección. Pero antes de introducirnos de lleno en su figura de rey sabio, solo diremos que una semejante evolución superadora, solo parece ser posible mediante la comprensión e integración de la lógica arquitectónica que ordena la sabiduría aristotélica, y a su vez, mediante su desarrollo en el plano operativo. Y en este sentido, si Tomás de Aquino y Nicole Oresme plantean las premisas teóricas de "la arquitectónica", Christine de Pizan parece dar un paso más, integrando aquel sistema en un modelo de rey sabio, que es posible desplegar tanto en el registro taxonómico (taxonomía de ciencias) como en el operativo (*exempla*).

Las "ciencias arquitectónicas" en Aristóteles

Como estudiamos en el capítulo dos, una noción fundamental de Aristóteles, poco retenida por los medievalistas de hoy en día, es aquella de "la arquitectónica". Esta categoría estructurante del pensamiento aristotélico y por completo central para la comprensión de los fenómenos medievales, se encuentra plasmada desde los comienzos de la *Ética Nicomaquea,* donde

[58] EGIDIO ROMANO, *Li livres du gouvernement des rois*, op.cit., fol. 51r.a, p. 202.

Aristóteles se pregunta a qué ciencia pertenece el Bien supremo:

> Y si es así, debemos intentar comprender, por lo menos en líneas generales, qué puede ser y a cuál de las ciencias o capacidades pertenece. Cabrá admitir que (pertenece) a la más determinante y la arquitectónica en el más alto grado, y es manifiesto que la política es tal, pues ella dispone cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles debe aprender cada clase (de ciudadanos) y hasta qué punto; y vemos también que las capacidades más valoradas, como la estrategia, la economía, y la retórica están subordinadas a ella. Como ella se vale de las restantes ciencias prácticas y legisla qué se debe hacer y de qué cosas debe uno abstenerse, su fin abarcará los fines de las demás disciplinas, así que ese será el fin humano. Pues aunque el fin de uno solo y el de la ciudad es el mismo, es claro que alcanzar y preservar el de la ciudad es más valioso y más completo; es deseable en efecto, alcanzarlo y preservarlo para uno solo, pero hacerlo para un pueblo y para las ciudades es más noble y más divino. A estas cosas tiende nuestra investigación, que es una forma de investigación política.[59]

A la pregunta de cuál es la ciencia de la que releva el soberano Bien –en base al cual se ordenan todos los demás bienes y fines–, Aristóteles responde a través de la analogía tomada de las actividades artísticas que permite explicar el significado de la Política com "ciencia arquitectónica". Para el Filósofo, la Política es la ciencia práctica arquitectónica, ya que comanda todas las otras ciencias en la vida activa de la *civitas*. Todas ellas han de subordinarse a la Política, que es la ciencia que permite alcanzar el soberano bien en el orden práctico. Asimismo, en su obra la *Metafísica*, el carácter de "arquitectónica" le compete a la Metafísica, ciencia que corona las disciplinas que componen la sabiduría contemplativa (matemáticas y física):

> Quien aspira a conocer por el conocer mismo tendrá una decidida preferencia por la ciencia más cabal. Y esa ciencia es de lo más cognoscible, pues lo más cognoscible son los principios primeros y las causas (…) Por último, la ciencia dominante (*arkhikotatê*) y superior a la subordinada es la que conoce en virtud de qué fin ha de hacerse cada cosa…[60]

Unas líneas después, Aristóteles explica el carácter arquitectónico supremo de la Metafísica en tanto es ciencia divina o Teología:

---

[59] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op.cit., 1, 2, 1094b, pp. 5-6. Al respecto, resulta meritorio aclarar que nos hemos basado en dicha traducción del griego al español, no solo por su erudición, sino por el empleo fiel del término "arquitectónica". En efecto, el término "arquitectónico/a" no suele aparecer en las traducciones de la *Ética Nicomaquea*. La rareza del término, evidentemente, ha llevado a muchos traductores a optar, para la definición de la Política, por los términos "directiva", "principal" o "dominante", en vez del de "arquitectónica".

[60] ARISTÓTELES, *Metafísica*, ZUCCHI, H. (ed.), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978 (1986), I, 2, 982b, p. 96.

> Pues la ciencia más divina es la más venerable y sólo esta ciencia lo es por dos razones: una ciencia es divina si Dios la posee de manera muy especial y si trata de cosas divinas. Ahora bien, sólo esta ciencia satisface ambas exigencias, pues es opinión generalizada que Dios es una de las causas y no determinado principio, y que Dios de manera exclusiva o eminente poseería esa ciencia. Todas las demás ciencias más bien contribuyen a las necesidades vítales, pero ninguna es más excelente que aquélla.[61]

Aristóteles se vale de la metáfora proveniente de las actividades artísticas que diferencia al arquitecto del obrero para establecer el rol directivo y ordenador, por ende, arquitectónico, de la Metafísica y de la Política. La metáfora arquitectónica, de origen platónico, se inspira en la relación existente entre el maestro de la obra (*arkhitéktōn*) y los obreros que trabajan bajo sus directivas.[62] El arquitecto es aquel que concibe la obra, en la medida en que posee el conocimiento de la teoría correspondiente a esa producción, aquella parte de la "razón" o *epistēmē* que hay en el arte de la construcción, mientras que el obrero es un simple ejecutor.[63] Aristóteles utiliza frecuentemente la metáfora arquitectónica para caracterizar a la disciplina de la cual otras dependen y respecto de la cual cobran sentido:

> ...y del mismo modo otras (artes están subordinadas) a otras; en todas ellas, digo, los fines de las arquitectónicas son preferibles a los de las subordinadas a ellas, pues estos se persiguen con vistas a aquellos.[64]

En síntesis, la lógica de "la arquitectónica" subyace en el pensamiento aristotélico. Y no solo es funcional para establecer jerarquías, sino para establecer los principios ordenadores de funcionamiento de dichas jerarquías, en suma, toda una lógica de funcionamiento que ordena a los saberes, sus objetos y sus fines; y por ende, a los hombres, a sus capacidades y acciones. La noción de "la arquitectónica" proveniente de Aristóteles es retomada por Tomás de Aquino, Nicole Oresme y Christine de Pizan, evolucionando de modo distinto en cada uno de estos pensadores.

---

[61] ARISTÓTELES, *Metafísica*, op.cit., I, 2, 983a, pp. 96-97.

[62] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea,* SINNOTT, E. (ed.), op.cit., p. 4, nota 5.

[63] El arquitecto posee así la razón verdadera (*epistēmē*): "Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera (...) El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa.", ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea,* PALLÍ BONET, J. (ed.), Gredos, Madrid, 1985, 1040a, pp. 272-273.

[64] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea,* SINNOTT, E. (ed.), I, I, 1094a, p. 4.

"La arquitectónica" en Tomás de Aquino
La teologización de "lo político"

En el siglo XIII, la interpretación, traducción y comentario de los textos aristotélicos traen inevitablemente aparejada toda una renovación de la antigua clasificación de las ciencias, basada en el esquema tradicional de las siete artes liberales. En este marco, Tomás de Aquino buscó establecer el lugar de la ciencia política en el saber humano, así como en el seno del diseño divino y en el conjunto del comportamiento práctico.

Dentro del esquema bipartito de clasificación de las ciencias, en la línea de Aristóteles, Tomás distingue entre ciencias teóricas, que relevan del conocimiento especulativo respecto a las cosas de la naturaleza, y ciencias prácticas, que relevan de la razón práctica y que versan sobre la acción humana. Las ciencias prácticas se orientan a producir un orden en diferentes campos posibles. El primero de ellos es el campo de la ciencia lógica. El segundo, es el campo de la ciencia técnica, que es aquel de la transformación y de la producción de bienes, que ilustra la capacidad del hombre para producir artefactos. El tercero, es el campo de la acción humana, propiamente la ciencia moral, y donde ha de situarse la política. Siguiendo a Aristóteles, Tomás postula la unidad de lo ético y de lo político en el seno de la ciencia práctica, en tanto el fin natural de la comunidad política es de orden ético: el llamado "buen vivir", identificado con el bien de los miembros de la comunidad. Este bien que consiste en la felicidad de los miembros, no es nunca de carácter estrictamente individual, puesto que hay una parte de la felicidad de cada uno que pasa por la comunidad. En efecto, Aristóteles ofrece una simbiosis de lo individual y de lo comunitario, de la parte y del todo, sin confusión y separación entre ambos. Tal como afirma François Daguet, dado que el soberano bien es la felicidad, toda la filosofía practica de Aristóteles es una búsqueda ética; la búsqueda de la sabiduría del hacer, para cada uno y para todos, cuyo último fin es el bien que procura la felicidad.[65] En otras palabras, el individuo no puede ser feliz solo, sino que ha de serlo de manera conjunta. De ahí, que el fin de la vida política sea una felicidad vivida en común. La unidad de la Ética y la Política, en tanto la Política resulta una filosofía práctica destinada a alcanzar el máximo ético, permite establecer el carácter arquitectónico de la ciencia política en relación al actuar práctico. A pesar de la separación que realizan los editores, Aristóteles concibe la *Ética Ni-*

[65] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 2017, pp. 51-98.

comaquea y la *Política* como dos tomos de una misma obra, que reúne el conjunto de la actividad humana; y esta articulación es bien percibida por Tomás de Aquino, quien la adapta a la cosmogonía cristiana. Esta juntura es bien patente en el libro I de la *Ética Nicomaquea,* que actúa como especie de introducción a su pensamiento, y en donde deja plasmado el carácter arquitectónico de la ciencia política. El propósito aristotélico sobre el orden práctico es en última instancia político. La ciencia política federa todas las ramas particulares del actuar, ordenando sus fines respectivos a aquel de la ciudad: el "Bien supremo". En el plano de la acción, la Política ocupa el primer lugar de la jerarquía de las ciencias, dado que persigue el bien supremo, y por ende es arquitectónica en tanto ordena todas las actividades de la ciudad en vistas de aquel fin, tal como se vislumbra en el pasaje de la *Ética Nicomaquea* (I, 2, 1094b), citado líneas arriba. Tomás de Aquino adopta por completo la unidad aristotélica de la Ética y de la Política otorgando a esta última la primacía entre las ciencias prácticas. Del mismo modo, el Aquinate hace suya la concepción de Aristóteles sobre el carácter arquitectónico de la Política, y recurre a ella en varias de sus obras. Al comentar los pasajes citados del primer libro de la *Ética*, Tomás pone el acento en "la arquitectónica":

> Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad *scientiam principalissimam*, tamquam de principalissimo fine existentem, et *maxime architectonicae*, tamquam praecipienti aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet *principalissima, et maxime architectonica*. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem.[66]

Un interés similar puede apreciarse en su prólogo al comentario de la *Política*:

> Si igitur *principalior scientia* est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est *politicam* inter omnes scientias practicas esse *principaliorem et architectonicam* omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis.[67]

No obstante, asumiendo el análisis aristotélico de lo político, extrayendo de Aristóteles una estructura común de pensamiento, Tomás de Aquino lo hace siempre en calidad de teólogo, considerando la Revelación cristiana como la

[66] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, l.1, l. 1, 2.

[67] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, pr. 7.

referencia crucial que preexiste, que estructura y que orienta todo su pensamiento. Tratándose de lo político, la Revelación tiene por primer efecto transformar el carácter de la vida en común, ubicando tanto en los costados como en el corazón de las comunidades políticas naturales, una comunidad política nueva, de orden sobrenatural: la Iglesia, ciudad de Dios, edificada en el aquí abajo (aunque de manera imperfecta), pero que conocerá su perfección en el mundo glorioso que llegará a su debido tiempo.[68] Para Tomás, aquel soberano Bien cuya búsqueda deriva de la ciencia política, tiende a la sabiduría y al hacerlo se coloca más allá de la ciudad y de lo contingente. ¿Acaso no es el mismo Aristóteles quien establece el vínculo entre la ciencia política y la Filosofía? La política perfecciona la naturaleza humana y contribuye entonces a la beatitud: "*Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas*".[69] Tal como afirma Daguet, la fórmula según la cual la ciencia política aporta a la Filosofía su perfección no debe ser menospreciada. De hecho, puede resultar sorprendente en un autor que afirma, además, la superioridad de la Metafísica, a la cuál considera como Aristóteles, la "ciencia arquitectónica":

> Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima (…) Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive *architectonica* omnium aliarum.[70]

En efecto, Tomás se atiene bien a la distinción entre ciencias prácticas y ciencias teóricas, y a la atribución de un principio arquitectónico en cada campo: la Política como ciencia arquitectónica en el campo de las "cosas humanas", y la Metafísica como ciencia arquitectónica en el campo de las "las realidades divinas". Al respecto, vale hacer una aclaración. Si bien en ciertos pasajes de su *Comentario a la Metafísica* Tomás identifica, aunque de manera general, a dicha ciencia con la Teología o la Sagrada Doctrina[71], la mayoría de las veces las dis-

---

[68] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin*, op.cit., pp. 65-66.

[69] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, pr. 7.

[70] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, l. 1, l. 2, n. 13

[71] "Illa scientia est maxime honorabilis, quae est maxime divina, sicut etiam Deus honorabilior est rebus omnibus: sed ista scientia est maxime divina: ergo est honorabilissima", TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae,* l. 1, lect. 3, n. 13 y 1. 1, lect. 2, n. 15.

tingue, aunque no por su finalidad sino por su método. La Metafísica es la ciencia de los filósofos (contemplación filosófica de Dios) cuyo método parte de la contemplación de Dios a partir de las criaturas. La Teología o Sagrada Doctrina (*doctrina theologie*) es directamente inspirada por la luz divina.[72] No obstante, ambas dos tienen una misma finalidad: la contemplación de la esencia de Dios. Esto nos permite hablar de una *duplex contemplatio Dei* y de una *duplex perfectio* que se orienta a un mismo fin.[73] La imperfección de la Metafísica, en tanto solo conoce el efecto de la causa,[74] conduce a la Sagrada Doctrina.[75] De este modo, la Sagrada Doctrina se convierte en la ciencia arquitectónica suprema.[76] En este sentido, existe una continuidad esencial entre las dos ciencias.[77] Por ende, la Teología integra en su seno a la Metafísica (investigación del dato revelado), la revelación por las Sagradas Escrituras, la Tradición interpretativa de la Escritura (la Iglesia y los Padres).[78] Si bien la Teología aparece como la ciencia arquitectónica en el orden de lo divino, y la Política como ciencia arquitectónica en el orden práctico, no hay que olvidar que Tomás permanece en todas sus obras como un teólogo, es decir, un pensador que trata de las cosas naturales, no solo

---

[72] "...oportet tamen esse aliam doctrinam que existentia consideret secundum rationes ex inspiratione diuini luminis acceptas", TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, q. 1, a. 1, ad. 1; *Summa contra Gentiles*, II, 4.

[73] OLIVA, A., "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96, 4, 2012, pp. 585-662, pp. 638-649; Sobre esta cuestión, cf. DE LUBAC, H., *Surnaturel. Études historiques*, *nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques*, en SALES, M. (ed.), Desclée de Brouwer, París, 1991, pp. 449-471; BRADLEY, D., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997, pp. 514-534.

[74] "Item, effectus non proportionatus causae, imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam esse altiorem, quae per revelationem procedat, et philosophiae defectum suppleat", TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, q. 1, a. 1, s. c. 2.

[75] TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis,* q. 1 a. 1 co.

[76] "Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur", TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis,* q. 1 a. 1 co.

[77] OLIVA, A., "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin", op.cit., p. 635.

[78] "Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur", TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, 3, q. 5, a. 4 co. 4. Asimismo, para una buena síntesis de la visión integradora de Tomás en su definición de Teología, cf. TORRELL, J-P, "Le savoir théologique chez Saint Thomas", *Revue Thomiste*, 96, 3, 1996, pp. 355-396; SICOULY, P., "'Sacra doctrina' en Santo Tomás de Aquino, una opción con implicancias para la comprensión de la Teología", en *Studium*, 8, 16, 2005.

a la luz de la razón natural, sino también a la luz de la Revelación cristiana, tal como puede verse en su concepto de Teología. Es precisamente esta perspectiva lo que lo conduce a establecer el vínculo entre la Política y la Teología, y a otorgar finalmente el rol arquitectónico supremo a esta última. En una lógica arquitectónica, la Política no puede desligarse de la ciencia divina de la cual depende todo el Universo. En este sentido, si la ciencia Política es arquitectónica en el orden práctico, en tanto participa del bien Supremo, la "beatitud eterna", se encuentra subordinada a la ciencia divina, que, en el orden especulativo, es la ciencia arquitectónica por excelencia.[79] De ahí, que François Daguet atribuya a santo Tomás una reflexión teológica de la Política, una mirada hacia lo político a partir de una "sabiduría teológica" fundada en la Revelación.[80] Partiendo de la idea de un orden natural subordinado al orden sobrenatural, Dios aparece como el principio arquitectónico supremo, al que se encuentra subordinado tanto el bien común último de todo el Universo y aquel de toda la comunidad humana, es decir, la ciudad: "*Finis autem humanae vitae et societatis est Deus*".[81] Este enfoque totalizante de Tomás conduce, de manera inevitable, a sobrepasar el análisis aristotélico, y a plantear un vínculo de necesidad entre la sagrada doctrina (*maxime doctrix*), que comprende a las ciencias especulativas que la complementan, y a la ciencia política. La Política no se encuentra confinada a la inmanencia de la ciudad, con toda la consistencia que el reconocimiento de la obra de la razón autoriza, sino que se encuentra asimismo ordenada a un bien superior y trascendente.[82] De acuerdo a este razonamiento, no resulta extraño que toda esta arquitectónica se encuentre, asimismo, plasmada en el *De Regno,* dedicado a teorizar principalmente sobre la cabeza, *rector naturalis*, de la comunidad política, o sea, el rey:

---

[79] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologicae*, 1, q. 1, a. 5: "Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis".

[80] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit., p. 29.

[81] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologicae,* 1, 2, q. 100, a. 6. La misma idea puede encontrarse en 3, q. 46, a.2, ad 3; I, q. 60, a. 5, ad 5; I, 2, q. 19, a. 10. Asimismo, el empleo múltiple e indiferenciado de la noción de "bien común" aplicado a las multitudes de diverso género, pero siempre subordinado al bien divino, supremo y último, también puede verse en un pasaje de la *Summa contra gentiles* III, 17, 6.

[82] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit., p. 87.

> Sicut autem ad vitam quam in celo speramus beatam ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines vivunt, ita ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quacumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitie, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet preesse debet hiis qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dicitis sacerdotum officium subdi debet, ita preesse debet ómnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare.[83]

Dentro de este esquema totalizante que vincula el orden político al orden sobrenatural, el bien supremo de la comunidad política es la beatitud, para cada individuo y para el conjunto. Por ende, el bien común ha de comprenderse en un doble nivel inmanente (relativo principalmente a los *necessaria vitae*) y trascendente (*beatitudo coelestis*); siendo el segundo, el fin último de la comunidad humana.[84] De ahí, que Tomás atribuya al rey, en tanto cabeza de la comunidad política, un rol arquitectónico, en tanto le compete ordenar todas las actividades humanas al fin último, de orden trascendental:

> Quia igitur vite, qua in presenti bene vivimos finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam vitam multitudinis procurare secundum quod congruit ad celestem beatitudinem consequenda…[85]

El rey de Tomás aparece como un "arquitecto". Del mismo modo en que el arquitecto crea las condiciones necesarias para que una casa sea habitable, el rey crea las condiciones para alcanzar la beatitud celeste:

> Cuiucumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini: sicut faber sic facit gladium ut pugne conveniat, et edificator sic debet domum disponere ut ad inhabitandum sit apta.[86]

Y dichas condiciones, según Tomás, son creadas a partir de la ley, en tanto a efectos de alcanzar la beatitud celeste, el rey prescribe lo que conduce a dicha beatitud, y prohíbe lo que le es contrario: *"…ea precipiat que ad celestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile interdicat"*.[87] Vemos, así, el edificio lógico que sigue Tomás: en el plano práctico, la ciencia

---

[83] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 4, p. 228.

[84] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit., p. 88.

[85] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 4, p. 230

[86] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 4, p. 228.

[87] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 4, p. 230.

arquitectónica es la Política, y esta se encuentra principalmente en el rey;[88] y por ende, la máxima virtud del rey, la prudencia, debe ser igualmente arquitectónica.[89] Asimismo, siguiendo a Aristóteles, Tomás asocia dicha prudencia arquitectónica o "regnativa" a la función legislativa del rey.[90]

Llegados a este punto, cabe preguntarse una serie de cuestiones, que aunque Tomás en la mayoría de sus escritos no las personifique en el rey, salvo en el *De Regno*, resultan relevantes para nuestro estudio. ¿En qué medida el rey es un arquitecto, o posee, verdaderamente un rol arquitectónico? Aristóteles considera al arquitecto como aquel que posee la sabiduría, es decir, aquel que conoce los principios y las causas: "Así, los maestros de obras no son más sabios por su destreza práctica, sino porque tienen la teoría y conocen las causas".[91] Tomás retoma, por su parte, la metáfora del arquitecto como conocedor de las causas, "*Et sic manifestum est, quod architectores factorum causas sciunt*",[92]para establecer el rol arquitectónico de las ciencias especulativas frente a las prácticas: "*Et inter artifices architector est sapientior manu artifice. Et inter artes etiam et scientias, speculativae sunt magis scientiae quam activae*".[93] ¿Pero acaso el rey ha de conocer los principios y causas de las ciencias especulativas, y de entre ellas, los de la Metafísica? Este no parece ser el caso. Respecto a las ciencias especulativas, la ciencia política, solo tiene injerencia en el uso (costumbre), y no en la determinación de la obra. En tanto las ciencias especulativas son ejercidas en el marco de la ciudad terrestre, compete al rey reglamentar su enseñanza, en tanto esta repercute en favor del bien común.[94] Vemos, aquí, un

---

[88] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologicae,* 2, 2, q. 47, a. 11, arg. 2: "Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica".

[89] "Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae…", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologicae*, 2, 2, q. 47, a. 12 co.

[90] "Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologicae*, 2, 2, q. 47, a. 12.

[91] ARISTÓTELES, *Metafísica,* ZUCCHI, H. (ed.), op.cit., 1, 1, 985b, p. 93.

[92] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, l. 1, lect. 1, n. 28.

[93] TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, l. 1, lect. 1, n. 35.

[94] "Sed scientiae speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem operis; ordinat enim politica, quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Huiusmodi enim actus inquantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralem et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non autem praecipit politicus geometrae quid de triangulo concludat, hoc enim non subiacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit, quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus,

argumento interesante, puesto que el gobernante tiene la capacidad de mandar a que la teoría se transmita, aunque siempre a través de los que habitualmente la cultivan.[95] Si bien se puede suponer que para regular es necesario tener cierto conocimiento de las ciencias, queda claro que el rey solo opera en el uso y no en el resultado de la obra, que solo compete a los sabios especulativos. De manera más específica, considerando la ley humana como instrumento que contribuye al perfeccionamiento de los ciudadanos en vistas a un fin sobrenatural, Tomás es concreto. ¿Acaso el rey legislador posee los conocimientos que relevan de la ley que conduce a la comunidad política hacia su fin natural y divino, la beatitud? Ciertamente, no. Los principios y causas de la doctrina sagrada son únicamente conocidos por los sacerdotes:

> Que autem sit ad veram beatitudinem via et que sint impedimenta ipsius, ex lege ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachie: 'Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore eius'.[96]

El rey arquitecto de Tomás encuentra su límite en el ordo eclesiástico y se convierte en un simple imitador de la ley divina. Si Tomás reduce el rol arquitectónico del rey principalmente a la actividad legislativa, al mismo tiempo, dicha labor legislativa en manos del rey aparece en su carácter prescriptivo. El rey se presenta entonces como un imitador de la ley divina, respecto de la que desconoce sus principios y sus causas:

> Et ideo in Deuteronomio Dominus precipit: 'Postquam sederit rex in suo solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine, accipiens exempla a sacerdotibus Levitice tribus; et habebit secum, legetque illud ómnibus diebus vite sue, ut discat timere Dominum Deum suum et custodire verba et ceremonias eius que in lege precepta sunt'.[97]

---

scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus", TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum,* 1, l. 2, n. 9.

[95] MILLÁN-PUELLES, A., *Obras Completas*, 3, Ediciones Rialp, Madrid, 2013, pp. 54-55.

[96] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 4, p. 230.

[97] TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, 4, p. 230. Desde ya, no nos son desconocidas las críticas que consideran la segunda parte del *De Regno,* atribuida a Ptolomeo de Lucca, como ajena al pensamiento de Tomás. No obstante, en tanto los pasajes citados no contradicen, sino que reafirman las informaciones tomadas de otras obras de Tomas, siguiendo la opinión y demostración de François Daguet, decidimos incluir la segunda parte del *De Regno* en esta reflexión. Más aún, considerando que la parte de Tomás y de Ptolomeo aparecen a menudo como una unidad literariamente indistinguible de los manuscritos, bajo un mismo título y un mismo autor. Al respecto, cf. TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit, pp. 18-20; DAGUET, F., *Du Politique*

La ley de la ciudad, más allá de sus particularidades, para ser justa, debe ser congruente con la ley natural y con la ley divina: la ley humana posee un fin y este se encuentra ordenado a un fin superior doble: la ley natural y la ley divina.[98] En este sentido, la ley de la ciudad debe ser congruente con la ley divina cuyo fin último es la sumisión de los hombres a Dios. No sin razón, para graficar este vínculo entre la ley de la ciudad terrestre y la ley divina, Tomás elige en su *De Regno* el modelo de la ciudad de Israel de la primera alianza, cuya especificidad consiste en que la ley humana deriva de la palabra misma de Dios: la ley de la ciudad es de origen divino, tal como lo corrobora en su *Summa Theologicae* al explayarse sobre el Decálogo:

> Praecepta autem Decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; praecepta autem secundae tabulae continent ipsum ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta Decalogi. Et ideo praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.[99]

En el razonamiento de Tomás, la esencia del rey arquitecto se disuelve frente al ordo eclesiástico. El rey no conoce las causas y los principios de la doctrina sagrada, cuyo conocimiento es monopolio de la Iglesia. La función arquitectónica del príncipe, al menos entendida en su sentido aristotélico,

---

chez Thomas d'Aquin, op.cit., pp. 149-153; BOYLE, L., "The De Regno and the two powers", en TORREL, J-P. (ed.), *Facing History: a different Thomas Aquinas,* Collège Cardinal Mercier, Lovaina la Nueva, 2000; ESCHMANN, I., "Saint Thomas Aquinas on the two powers", *Mediaeval Studies*, 20, 1958, pp. 177-205; FITZGERALD, L., "St. Thomas Aquinas and The Two Powers", *Anglicum*, 56, 1979, pp. 515-556.

[98] "Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iurisperitus dicit", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologicae,* 1, 2, q. 95, a. 3, c. Si bien no es nuestro objetivo, aquí, analizar la concepción de ley en Tomás de Aquino, abordada principalmente en su *Summa Theologicae* 1, 2, q. 90-108, es interesante señalar que esta entra dentro de su intención de elaborar un plan global de lo político, lo filosófico y lo teológico. En este sentido, existe una voluntad de sistematizar, y por ende, de vincular la ley divina (la razón divina que gobierna el mundo: ley antigua y ley nueva), la ley natural (impresión de la ley eterna en las criaturas razonables), y la ley positiva, que partiendo de preceptos de la ley natural, llega a disposiciones particulares a fin de corregir al hombre vicioso y sostener al hombre virtuoso. Al respecto, cf. DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit, pp. 209-266; FINNIS, J., "Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory", en ZALTA, E. (ed.), *The Standford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2003.

[99] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae,* 1, 2, q. 100, a.8, c.

al quedar reducida al rol de imitador y ejecutor de la ley, desaparece en favor de los eclesiásticos. La capacidad especulativa queda del lado de la jerarquía eclesiástica, mientras que al rey compete el mando. ¿Pero acaso podría haber sido de otra manera? Seguramente, no. Si la comunidad natural (ciudad/reino) y sobrenatural (la Iglesia) son pensadas en dos planos distintos (natural/sobrenatural), la idea de un fin último compartido por ambas (Dios y la común beatitud de los bienaventurados)[100] conduce al Aquinate a plantear una unión o cooperación entre ambas instancias, lejos de toda oposición.[101] Y en este sentido, la Iglesia es inmanente a la ciudad.[102] Al respecto, consideramos que el intento totalizante de santo Tomás por vincular la Política (ciudad terrestre) a la Iglesia (ciudad de Dios en tanto institución organizada jerárquicamente), la ley humana (del príncipe) a la ley divina (interpretada por los eclesiásticos), y por ende, la Política (ciencia arquitectónica en el orden práctico) a la Metafísica (ciencia arquitectónica de las realidades divinas), lo conduce inevitablemente a establecer un único principio arquitectónico, y en este sentido, una única arquitecta: la Iglesia. Y en tanto y en cuanto la Iglesia en el orden terrestre cobra la forma de una organización jerárquica, bajo la forma de una monarquía,[103]

---

[100] "Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est quod hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam", TOMÁS DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri,* I, 15.

[101] Para la reflexión del modelo tomístico de unión, sin separación ni confusión entre ciudad política e Iglesia, ver DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit, pp. 331-339.

[102] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit, p. 333.

[103] Tomás se vale del argumento metafísico (Dios como primer principio) y escriturario (figura de Pedro) para hacer de la sociedad eclesial una monarquía papal: "Respondeo dicendum, quod potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori; et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris; et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam inferiori; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda (...) et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam; sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis; sic etiam se habet potestas Papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia: quia ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et

podemos concluir, que el título de arquitecto, en este gran edificio totalizante que diseña Tomás, corresponde al Sumo Pontífice. Al respecto, el pasaje del *De Regno* I, 15 permite comprender la lógica arquitectónica que vincula las diversas instancias (ciudades, ciencias, poderes) del orden terrestre y sobrenatural. En la cadena de fines que ordena al *regimen naturale,* en tanto el fin último es del orden de lo divino, es decir, el regocijo en Dios, la tarea de conducir a los hombres a dicho fin, no releva de un gobierno humano sino divino ("*perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis*"), como el gobierno de Cristo. Al ser el Papa, sucesor de Pedro, el vicario de Cristo en la tierra, todos los reyes se encuentran sometidos a su autoridad ("*cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo*"). Finalmente, en tanto al Sumo Pontífice le compete la procuración del fin supremo ("*finis ultimi cura*"), a aquellos a quienes corresponde la procuración de los fines antecedentes ("*cura antecedentium finium*"), compete asimismo ser dirigidos por el *imperium* del Papa.[104]

No se trata, aquí, de demostrar ni la presencia de tesis dualistas, ni por el contrario, de tesis monistas en el pensamiento de Tomás, sino de comprenderlo a partir de una lógica arquitectónica, que inevitablemente lo lleva a encontrar

---

disponuntur et ordinantur; unde ejus potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16. Et ideo in omnibus magis tenemur obedire Papae quam episcopis vel archiepiscopis, vel monachus abbati, absque ulla distinctione", TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, l. 2, d. 44, q. 2, a. 3 expos. Sobre las tesis que confieren a Tomás la idea de un regimen mixto de organización de la Iglesia en el aquí abajo, cf. TIERNEY, B., "Aristotle, Aquinas, and the ideal constitution", *Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference,* 1979, 4, pp. 1-11.

[104] "Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quae ad finem ultimum ordinantur; sicut gubernator, ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei, qui navem constituit, qualem navem navigationi aptam facere debeat; civilis autem qui utitur armis, imperat fabro, qualia arma fabricet. Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: gratia Dei, vita aeterna, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia: regnabit rex, et sapiens erit; unde ab eo regale sacerdotium derivatur. (...) Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi", TOMÁS DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri,* I, 15.

y situar un principio rector (arquitectónico) en la Iglesia, y por ende, en la jerarquía eclesiástica, cuya cabeza es el Papa. Esto no implica, de modo alguno, confusión de esferas, y coincidimos con François Daguet en la idea de un dualismo articulado en vistas a alcanzar el fin último de perfección que es el regocijo en Dios.[105] No obstante, este dualismo ha de tener un principio arquitectónico, que ineludiblemente va en detrimento del soberano de la ciudad terrestre. Así, en el plano de autoridades, como en el de las ciencias, el rol de la Iglesia (Papa) se impone al rey, del mismo modo que la ciencia divina se impone a la Política, como instancia arquitectónica.

"La arquitectónica" bajo el prisma historicista de Nicole Oresme

Nicole Oresme, originario de la región de Caen, se forma en la Facultad de Artes de París bajo las ideas de la filosofía natural de su maestro Jean de Buridan. Si sus estudios en la Universidad continúan hasta alcanzar el grado de *maître* en Teología, en el año 1355, son los eventos políticos de su tiempo los que parecen orientar casi por completo su carrera de escritor. La experiencia de los estados generales (1355-1357), que conlleva todo un cuestionamiento de la autoridad regia, está en la base de su *Traité de la monnaie* (1356). En los momentos más álgidos de la crisis, durante la toma del poder por Etienne Marcel, Oresme se posiciona, de manera definitiva, del lado del entonces delfín, Carlos V. En 1362, bajo el patronato del futuro rey, en aquel momento, duque de Normandía, Oresme recibe una prebenda canónica en Ruan, saliendo definitivamente del marco universitario de la Universidad de París y del colegio de Navarra. En lo que sigue, se dedicará a escribir una serie de tratados físicos, y otros, contra la astrología adivinatoria, mientras que además traduce al francés varias de sus obras. Tras el ascenso al trono de Carlos V, Oresme recibe el importante encargo de traducir y comentar en francés el corpus ético-político de Aristóteles y el libro *Acerca del cielo*. En agradecimiento, el rey sabio le ofrece el obispado de Lisieux junto al anillo episcopal, conservando hasta su muerte, en 1382, un lugar preeminente en la corte real.

El aristotelismo de Oresme resulta interesante a objetos de visualizar la construcción de "lo político" en una época ya distante de la gran síntesis aristotélica tomista del siglo XIII, y, sobre todo, con nuevos horizontes intelectuales. En principio, Oresme es un escritor que se desarrolla en el ambiente de la Corte

[105] DAGUET, F., *Du Politique chez Thomas d'Aquin,* op.cit., pp. 153-155.

bajo el servicio de la monarquía. Luego, sus traducciones y comentarios del corpus aristotélico entrañan nuevas reflexiones, al tiempo que crean las bases de una nueva lengua filosófica en idioma francés. Finalmente, su voluntad historicista de ajustar el pensamiento aristotélico a su presente, lo hacen un autor sumamente interesante para la reflexión política de la época. El pasaje de la Universidad a la Corte y del latín al francés, son dos pasajes que están en la base de su filosofía política. La tarea de traducción, sin duda, implicó un verdadero trabajo semántico de carácter histórico.[106] Debemos a Oresme el primer repertorio filosófico en lengua francesa. De ahí, que resulte imperativo detenernos, aunque sea brevemente, en su filosofía política, que como la de Tomás, se encuentra fuertemente marcada por la noción de "la arquitectónica", y a la que se le agrega, además, una fuerte voluntad historicista.

Le Livre de Politiques de Nicole Oresme, terminado en 1374, aparece marcado por la experiencia de una crisis política, económica y social, padecida por el reino de Francia entre finales de la década de 1350 y principios de la década de 1360. La traducción comentada de Oresme despliega una filosofía que se mueve en el doble registro de la realidad y del ideal político: en el mundo de los hombres, tal y como es, y en aquel otro mundo de lo esperable. La ciencia política aparece como el medio para combatir la fatalidad de la guerra y la violencia.[107] Es en respuesta a estas últimas que se afirma el carácter razonable de la vida política, y por ende, de la ciencia política como medio para la cura y reorganización el reino, en concordancia con la metáfora medical de raigambre antigua.[108] La ciencia política es sin duda la ciencia arquitectónica:

> Et donques, de toutes les *sciences mundaines* ce est la tres principal et la plus digne et la plus profitable, et est proprement appartenante as princes. Et pour ce, elle est dite *architectonique*, ce est a dire *princesse* sus toutes. Et se aucuns ont bien gouverne sans

[106] MARMURSZTEJN, E., "Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIV^e^ siècle", en BRIGUGLIA, G. - RICKLING, T., *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, Academic Press Fribourg, Friburgo, 2011, pp.103-127.

[107] PIRON, S., *Nicole Oresme: violence, langage et raison politique*, European University Institute, Department of History and Civiliation, 97, 1, 1997.

[108] "Politique est celle qui soutient la cure de la chose publique (...) Et ainsi comme par la science et art de medicine les corps sont mis et gardés en sanité selon la possibilité de la nature, semblablement par la prudence et l'industrie qui est expliquee et descripte en cest doctrine les policies ont esté instituees, gardes et reformees et les royalmes et princeys maintenus tant comme estoit possible", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, MENUT, A. (ed.), *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 60, 6, Filadelfia, 1970, prol., p. 44.

> ce que il eussent livres de politiques, nientmoins il convient que il eussent escrips en leur cuer les principes, commancemens ou regles de ceste science. [109]

Siguiendo a Aristóteles, la ciencia política es arquitectónica en tanto dirige al resto de las ciencias mundanas y ordena sus fines. Pero lo interesante en Oresme resulta el acento puesto en el príncipe, en tanto el carácter arquitectónico de la ciencia parece derivarse de su poseedor, el rey. Un movimiento análogo permite asimilar "la arquitectónica" a lo "soberano" no ya definiéndolo desde un registro científico, sino meramente político. La sustantivación de "*architectonique*" bajo el mote de "princesa" de todas las ciencias, es un derivado de su poseedor, quien es el máximo soberano en la cima de la jerarquía de los poderes. Resulta necesario destacar que la palabra latina *principatus,* la cual tiene varios sentidos, es empleada por Oresme, al menos en sus traducciones de la *Ética* y de la *Política* aristotélicas, siempre vinculada al concepto de "oficio", "dominación", y "principado" (en tanto territorio).[110] De este modo, la versión francesa de "*princey*" empleada por Oresme, se vincula principalmente a la noción de oficio que conjuga no solo el deber, en un sentido amplio de obligación moral, sino, más bien, una obligación particular que exige o incluye una función o una dignidad en el seno del organismo social y político que es la ciudad. En su máximo grado, Oresme utiliza la expresión de "*princey royal*" encarnada en el rey, y a la cual se subordina toda otra "*princey politique*", en relación al *imperium* del monarca.[111] Siguiendo este razonamiento, "la arquitectónica", no se deduce a partir de una condición intrínseca de la Política, es decir, en tanto sabiduría de causas y principios, ni tampoco se desprende de la persona regia en tanto sabio, sino más bien del rey y de su *imperium*, es decir, de la justicia real.[112] La Política es "*architectonique*" en tanto es "*princesse de toutes*", puesto que se deriva de la "*princey royal*". Con esto no intentamos decir que Oresme

---

[109] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 44.

[110] "…par princey Aristote entend souvent, ce semble, non pas seulement la souveraine dominacion mes generalement quelqunque posté publique ou auctorité ou office publique honnorable qui resgarde toute la communité, ou aucun membre de elle", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*", op.cit., p. 115. Para un análisis del concepto "*princey*" en Oresme, cf. BRUCKER, C., "Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pizan", *Cahiers de recherches médiévales*, 8, 2001, pp. 227-249.

[111] "Princey politique et royal sont sus une grande multitude ou communité; et different, car princey royal est souveraine et princey politique est sous princey royal, sus une cité ou un païs, et est selon les coutumes et les lais du païs", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 45.

[112] "…Et ou .xiiii. chapitre du quint d'Ethiques il dit que le prince est garde de droit et de justice: Est autem prin ceps custos justi. Et pour ce disoit la reine Sabba a Sale mon que Nostre Seigneur

le quita todo sentido científico a la arquitectónica, sino simplemente destacar que su voluntad historicista lo conduce a focalizar su atención en monarca, en tanto el gobernante aparece como el único capaz de efectivizar la reforma del reino con su ciencia política. Y en este sentido, no es casual que Oresme elija plantear el carácter arquitectónico de la Política desde el comienzo, en el prólogo de su libro, que es precisamente una dedicatoria al rey. Este movimiento es sin duda congruente con su defensa del régimen monárquico como mejor forma de gobierno. Contrariamente a Aristóteles, y de acuerdo a la mayoría de los comentadores latinos, Oresme piensa que un régimen puede ser absolutamente superior a otros, en este caso, la realeza.[113] Y sobre todo, aquella de carácter hereditario.[114] En el mundo de lo contingente, marcado por la guerra y la violencia, solo una realeza justa que conozca las reglas de la ciencia política puede aportar el tan anhelado remedio. La guerra y las amenazas dentro de la ciudad, la traición, la sedición y las revueltas están en la base de una filosofía política destinada a reflexionar sobre los medios de continuación y preservación de los reinos. La traducción de Aristóteles resulta, en realidad, una actualización de la *Política* en vistas a poner el pensamiento aristotélico al servicio de la reforma de Estado.[115] Si esta esta voluntad política se manifiesta en el abandono de la rigidez de los traductores y comentadores latinos, es por medio de la introducción de la historia que la empresa de reactualización es posible; por ejemplo, a partir de la confrontación que ofrece Oresme entre las realidades políticas y los modelos antiguos.[116] En este sentido, existe la voluntad del autor de trasladar la ciencia arquitectónica, la Política, al plano de la realidad presente, y de esta manera, alcanzar la intención más profunda de Aristóteles, que no era otra que la de demostrar el carácter supremo de la ciencia política en el plano práctico. De ahí, la importancia en el pensamiento oresmiano de

---

le avoit constitue roy pour faire justice: Dominus constituit te regem ut faceres judicium et justitiam (3 Reg. 10:9)", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 234.

[113] PIRON, S., *Nicole Oresme...,* op.cit., p. 47.

[114] "Subjection deue et bonne obeissance au prince est tres neccessaire a royalme, et le peuple aussi comme par acoustumance et naturele ment est plus obeissant a celui qui vient par succession que a autre; car eulz et leur peres ont obey a ses predecesseurs et il ne est pas ainsi du nouvel esleu (...) Et pour ce, je di secundement que la voie de succession par lignage bien esleu est absoluement et simplement la plus expediente", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., pp. 153-154

[115] PIRON, S., *Nicole Oresme...,* op.cit., p. 5: "Mettre Aristote au service de la réformation de l'État suppose un effort considérable d'élucidation et d'explication de texte. Tenter de penser la politique médiévale à l'aide d'un philosophe antique réclame de vrais trésors d'inventivité".

[116] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 6.

la relación entre razón y experiencia, entre filosofía e historia. No obstante, dicho vínculo entre teoría y práctica, solo puede volverse efectivo si la ciencia política es poseída por el único individuo capaz ejercerla, en tanto dispone del *imperium*: el rey. La introducción de la historia, y como corolario, la importancia de la praxis en el pensamiento oresmiano, no puede más que revertir en una lectura de "la arquitectónica" a partir de la figura del príncipe. Su definición de "arquitecto" apunta en este sentido. Habiendo notado la importancia de "la arquitectónica" en el pensamiento de Aristóteles, Oresme se consagra, como ya anteriormente lo había hecho Tomás, a explicar la etimología griega "*arkhitekton*". No obstante, existe una diferencia crucial. Mientras Tomás despliega su definición dentro del marco de las ciencias a fin de explicar la supremacía científica de la Metafísica,[117] por el contrario Oresme parece moverse en un registro distinto, en el plano contingente de las relaciones de poder, donde los hombres, y no las ciencias (el saber), otorgan significado a "la arquitectónica":

> En grec *arches*, ce est prince; et *tecton*, ce est maison, ou edifice. Et ainsi le mestre de faire un edifice ou quel conque autre ouvrage est dit *architecton*, car il adresce tous les autres ouvriers qui sont sous luy. Et semblablement le prince de la cite et le prince de la maison adrescent chescun de tous ses subjects, et selon ce il est dit *architecton*.[118]

El acento está puesto, no en el saber sino el poder de mando (*imperium*). La metáfora se despliega, no en el plano de las ciencias, sino en el plano contingente de los hombres, dirigido por el poder de mando con su corolario, la obediencia. El vínculo de autoridad que une al príncipe con sus los súbditos define la lógica arquitectónica, en donde el primero es el arquitecto, y los segundos, sus obreros. La *potestas*, y no la *scientia*, es el rasgo predominante que parece otorgar sentido a "la arquitectónica" en el pensamiento oresmiano. Si en otros pasajes de la obra, "la arquitectónica" si aparece vinculado al saber (conocimien-

---

[117] "Huius probationis prima ex hoc apparet, quia architectores sciunt causas factorum. Ad cuius intellectum sciendum est, quod architector dicitur quasi principalis artifex: ab archos quod est princeps, et techne quod est ars. Dicitur autem ars principalior illa, quae principaliorem operationem habet. Operationes autem artificum hoc modo distinguuntur: quia quaedam sunt ad disponendum materiam artificii, sicut carpentarii secando ligna et complanando disponunt materiam ad formam navis. Alia est operatio ad inductionem formae; sicut cum aliquis ex lignis dispositis et praeparatis navem compaginat. Alia est operatio in usum rei iam constitutae; et ista est principalissima. Prima autem est infima, quia prima ordinatur ad secundam, et secunda ad tertiam. Unde navisfactor est architector respectu eius qui praeparat ligna. Gubernator autem, qui utitur navi iam facta, est architector respectu navis factoris", TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, I, l. 1, n. 26.

[118] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 73.

to de las causas), nunca se encuentra desligado del príncipe ni de la relación de autoridad que lo vincula a sus súbditos. Así, los soberanos tienen:

> …entendemens et considerations architectones (…) sus l'ordenance de toute la cite et de ses membres. Car architecton en grec, ce est le maistre de le edifice et de l'ouvre. Et a la similitude de ce, la science ou consideration dez souverains princes est dicte architectone ou architectonique. Et est dit de archos en grec, que est prince; et de tectum en latin qui est maison.[119]

En cuanto a la prudencia real, no hay demasiadas innovaciones. Al igual que Aristóteles y que Tomás, Oresme la califica de arquitectónica y la coloca en el príncipe.[120] Igualmente, observamos una reducción de dicha prudencia regia, y por ende, de la ciencia política, a la capacidad legislativa del soberano, y a la participación de los consejeros en materia legal.[121]

En suma, como buen aristotélico, Oresme percibe la importancia de "la arquitectónica" en el pensamiento de Aristóteles, a tal punto, que considera necesario introducirlo entre el repertorio de términos de la lengua francesa. En la tabla etimológica que añade a su obra, a fin de explicar una serie de términos vinculados a la ciencia política –inusuales o desconocidos por el Occidente latino– Oresme coloca una entrada "*architectonique*". [122] Si bien la tabla está mayormente concebida para aquellos términos que no son definidos en el interior de la traducción, el caso de "*architectonique*" resulta paradójico, ya que a pesar de ser definido más de una vez en el cuerpo del libro, Oresme decide igualmente integrarlo entre las rúbricas de la tabla explicativa; un indicio más, de la importancia otorgada al concepto. Llegados a este punto, resulta posible concluir que la voluntad oresmiana de inscribir la filosofía aristotélica en la historia y en la

---

[119] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 284.

[120] "…l'en doit savoir que une espece de prudence est prudence politique et architectonique, ce est a dire comme maistresse de l'euvre, et qui resgarde sus tout. Et ceste prudence est approprie au prince et a tout citoien qui peut estre prince ou qui en est digne", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., pp. 123-124.

[121] "Car les lays doivent estre mises selon les policies, si comme il fu dit ou premier chapitre du quart. Et apres, selon ce, l'en doit jugier non pas comme legiste sousmis a celle lay, mes comme celui qui a en soy prudence politique. Car aussi comme le maçon doit ouvrer selon les moules et les mesures que le maistre de l'oeuvre lui baille, sans le corrigier ou muer se il n'a en soy *science architectonique*, ce est a dire qui appartient au maistre de l'oeuvre, semblablement est le legiste ou resgart de son legislateur ou de celui qui a en soy *science politique laquelle est architectonique*, si comme il fu dit ou premier chapitre d'Ethiques, ce est a dire princesse et maistresse sus tout l'edifice des lays et de la policie", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 244.

[122] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 370.

realidad presente, explique la lectura de "la arquitectónica" a partir del registro humano de la comunidad política fundada en el vínculo entre el rey y su pueblo. El carácter arquitectónico de la política no se vincula tanto a una cualidad intrínseca relativa al tipo de saber, sino que parece más bien un atributo que deriva del gobernante y de su poder de mando orientado por la justicia. Esto explicaría por qué Oresme no atribuye a las ciencias especulativas un carácter arquitectónico, a pesar de considerarlas más nobles y perfectas, e incluso más útiles respecto al fin último de la ciudad que es de carácter divino.[123] Esto plantea por un lado la necesidad de las ciencias especulativas al interior de la ciudad, pero al mismo tiempo distancia al gobernante del conocimiento de los principios y las causas, que en última instancia conducen al bien final de la comunidad política. El rey tan solo cuenta con la capacidad de ordenar al resto de las ciencias, sin conocer sus principios:

> Et la verite est que la science du prince est prudence politique, laquelle ordene sus la contemplative et sus toutes autres sciences et arts, si comme il appert ou Proheme d'Ethiques; mes il ne s'ensuit pas pour ce que sapience et contemplation ne soit plus digne que tele prudence. Et a ce entendre peut estre mis un gros exemple; car il ne con vient pas de neccessite que celui qui ordene comme les personnes seront assises en un disner soit plus digne que chescun de ceulz dont il ordene.[124]

La *sapience* del príncipe se reduce en Oresme a la prudencia política que es la virtud que compete a la ciencia política de carácter activo[125] y no se compara con la sabiduría de los sabios contemplativos.[126] La ciencia especulativa es más noble y perfecta que la Política, del mismo modo que los sabios especulativos llevan una vida más digna que aquellos consagrados a la ciencia política. No obstante, no es la perfección del objeto (realidades divinas) lo que otorga el carácter arquitectónico de una ciencia, sino el sujeto que la posee en calidad

---

[123] "Car ja soit ce que felicite active ou bonne action pratique soit la premiere et proceine fin de cite, toutesvoies tout ce est principalment et finablement pour contemplation comme pour fin derreniere et comme pour felicite principal, laquelle est ou cultivement divin", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 286.

[124] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 286.

[125] "Ou secont, ou il estoit dit que la vertu et la vie du prince est la melleur de toutes, etc., je di que ce est a entendre de toutes les vertus actives. Car combien que le prince doie avoir contemplation, toutesvoies prudence active resgarde plus office de prince; car selon ce que fu dit ou quint chapitre du tiers, prudence seule est vertu appropriee au prince. Et prudence ne est pas contemplative, mes sapience, si comme il appert ou sixte d'Ethiques. Et pour ce disoit Aristote en la fin du chapitre precedent que le prince doit avoir vertu et puissance active", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 286.

[126] PIRON, S., *Nicole Oresme...,* op.cit., p. 59.

de *rector naturalis* de la comunidad política. La perfecta sabiduría del sabio no es motivo para hacer de este un rey.[127] Oresme demanda a su príncipe tan solo la virtud de la prudencia política de "carácter suficiente", y no la sabiduría perfecta de los contemplativos.[128] Al mismo tiempo, todo este razonamiento se hace eco de la confusión que genera la atribución por parte de Aristóteles de un carácter arquitectónico tanto a la ciencia divina en su *Metafísica,* como a la ciencia política en su *Ética Nicomaquea*. Oresme resuelve el asunto diciendo que las dos son preeminentes en un doble registro: la primera en cuanto a su dignidad; la segunda en cuanto a su poder de mando:

> Car ces .ii. choses sunt compossibles et compatibles ensemble, ce est assavoir que sapience a souverainete sus prudence quant a excellence de dignite. Et prudence a souverainete sus sapience quant a auctorite et poste de ordener et deputer les personnes a sapience, mes non pas quant a ordener des choses que con sidere sapience. Et semblable resgart ont l'une a l'autre dignite sacerdotal et poste royal, selon Aristote.[129]

Para Oresme, la preeminencia de una ciencia por su objeto más digno, no es causa para otorgarle a esta el carácter arquitectónico, que Oresme si se lo atribuye a la Política; y no porque su objeto sea el más digno, sino por la capacidad de mando de quien la posee, en otras palabras, el príncipe dotado de *imperium*. Para concluir, podemos decir que la reflexión oresmiana es receptiva a la categoría de "la arquitectónica" aristotélica, y cuya particularidad consiste en su esfuerzo por enmarcarlo al interior de una filosofía práctica pensada a la luz de la historia y orientada a la realidad presente. Urgida por la noción de reforma del reino, dicha filosofía práctica se enfoca en el príncipe, en tanto este detenta el poder para llevar a cabo dicha transformación. En efecto, en la "potencia activa", vinculada tanto a una prudencia política poseída por el príncipe, como a su poder de mando para aplicarla, es donde reside el carácter arquitectónico de la ciencia política. En este sentido, podemos apreciar las diferencias con Tomás de Aquino. Si Oresme coloca el peso de "la arquitectónica" en la figura del

---

[127] "Et d'autre partie, il ne s'ensuit pas que un homme contemplatif doie estre prince pour ce se sa vie est plus digne et plus beneuree que la vie des autres; car si comme il appert ou .xvi.e chapitre du .X.e d'Ethiques, il ne convient pas que tel beneure soit prince de terre ne que il ait grant habundance des biens dehors. Et le prince / (244d) doit avoir largement de telz biens", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 286.

[128] "...il ne convient pas que cellui qui ordene les gens en aucuns sieges soit plus digne que chescun dont il ordene", NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 312. Sobre esta temática, cf. PIRON, S., *Nicole Oresme...,* op.cit., p. 59.

[129] NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op.cit., p. 312

príncipe, al mismo tiempo vacía de contenido científico a dicha categoría, que no se define, ya, en relación a la dignidad del objeto científico de una ciencia, sino a la capacidad de mando del sujeto que ejerce la Política. La ciencia política es arquitectónica en tanto pertenece al rey. Si bien las ciencias especulativas son más perfectas, esto no las vuelve arquitectónicas; del mismo modo, que al sabio, por más orientado que esté hacia fines perfectos, no compete ser rey. La contingencia define, así, "la arquitectónica". No existe, allí, teología de lo político como en Tomás. A diferencia de Oresme, Tomás, define "la arquitectónica" dentro de un registro científico, lo que lo lleva a subordinar la *Política* a la *Teología,* dentro de un mismo camino de perfección de la naturaleza humana. Dentro de este marco, es la Iglesia la instancia que domina la ciencia arquitectónica. Mientras que la politización de "la arquitectónica" en Oresme va en beneficio del rey, por el contrario, la teologización de lo político en Tomás, va en su detrimento. En todo caso, ninguno de los dos modelos proyecta la idea de una realeza con capacidades de alcanzar el bien último de la comunidad, que en última instancia es divino. Mientras que Oresme desteologiza la esfera política y la categoría de "la arquitectónica" se vacía en esencia, Tomás teologiza la política al tiempo que subordina al rey a la jerarquía eclesiástica. ¿Pero cómo salir de esta dicotomía que presentan ambas lecturas de "la arquitectónica"? ¿Cómo devolverle a "la arquitectónica" su supremacía científica sin quitarle su operatividad política?

La sistematización de "la arquitectónica" en Christine de Pizan

En buena aristotélica Christine de Pizan piensa al reino de Francia bajo el prisma naturalista del aristotelismo, siguiendo la versión del *De regimine*. El reino es entendido como una *civitas* conducida por su *rector naturalis*, el rey:

> ...et dit le philosophe que reaume n'est que une grant multitude de gens, qui vivent selon loy et vertu, et sont ordennez soubz un chief, qui vertueux doit estre, et à lui apertient obeissance de tous, et doit ce roy diligement pener que selon raison et loy ses subgiez se gouvernent et soient gouvernez; dont, puisque citez et royaumes sont ordenez pour congregacion humaine mener en vie ordennée, il convient donc que le peuple soit moriginé en vertus et en toutes bonnes meurs.[130]

[130] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit, t. 2, III, 7, p. 28.

El *regnum* entendido como comunidad política aparece como el doble producto, por un lado, del instinto natural de sociabilidad intrínseco a todos los hombres, por el otro, de un único sujeto cohesionador que es el jefe virtuoso de la comunidad, a quien todos deben obediencia. De acuerdo a una lectura monárquica de la tesis aristotélica, la función directiva de la comunidad política recae sobre el rey quien tiene la obligación de velar diligentemente para que sus sujetos se gobiernen y sean gobernados según la ley y la razón orientadas al bien común. Esta concepción naturalista del estado se ve reforzada por la referencia a los principales postulados aristotélicos que se encuentran dispersos a lo largo de la obra política de la autora. Por ejemplo, aquel del "*homo civilis*" ("*Naturaliter animal civile homo est*")[131], o el de la "*conversation civille*" a la cual el hombre se encuentra inclinado por naturaleza.[132] No obstante, cabe destacar que la mayoría de los postulados aristotélicos relativos a atributos políticos están concentrados en la figura del príncipe, en quien recae la función directiva. A diferencia de otros aristotélicos como Oresme y de otros pensadores de su tiempo como Philippe de Mézières, Christine es reacia a adoptar en su modelo político elementos de tipo democrático como las asambleas participativas. Particularmente enfocada en el rey, la "animalidad política" recae casi por entero en la cabeza del reino. El *regimen unius* encarnado en una realeza hereditaria se presenta como la única fuerza dinámica para unificar lo múltiple en vistas al bien común. Dicho *regimen* se funda en la razón, en tanto es producto de la elección de los sabios de la comunidad:

> …lors les Anciens, enseignez de don de Nature par longue experience es regars de raison, aviserent que bon seroit, pour à ces inconveniens obvier, que l'un d'entre eulz, le plus ydoine et propice en vertu et sçavoir, fust esleu et establi superieur et prince d'eulz tous, et à cellui par commun acort donnassent autorité de seigneurie, et eust la cognoisance des causes entr'eulz meuees, et par lui fust jugié des tors fais en rendant à chascun son droit, sanz que nul fust desobei, soubz peine de perdre la vie.[133]

El *rector naturalis* es asimismo elegido por su virtud y sabiduría perfectas. El rey es entonces el más sabio de la comunidad política al cual todos deben obediencia absoluta. Y si la obediencia al poder se coloca por encima de toda

---

[131] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., II, 14, p. 248.

[132] "…conversation civille, a laquelle civilité homme est naturelement enclin, comme dit Aristote ou premier livre de Politiques", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du corps de policie,* op.cit., I, 31, pp. 52-53.

[133] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, pp. 112-113.

conciencia individual del bien común, es precisamente porque el rey posee la ciencia arquitectónica que conduce a este último:

> Pour ce que la science de politiques, suppellative entre les ars, enseigne homme à gouverner soy-meismes, sa maisgné et subgiez, et toutes choses selon ordre juste et limité, comme elle soit discipline et instruction de gouverner reaumes et empires, tous peuples et toutes nacions ou temps de paix, de guerre, de transquillité, et adversité…[134]

La ciencia política, "*suppellative entre les ars*", aparece como la ciencia arquitectónica que en tanto es poseída por el rey, "*sage maistre et expert en ycelle science*",[135] se convierte en una "*scientia principis*" que selecciona, organiza, y distribuye las distintas facultades humanas al interior del reino. La ciencia política aparece esencialmente como un arte administrativo y ejecutivo que ordena las capacidades humanas y las pliega a su voluntad.[136] La edificación del reino, desde sus inicios, aparece como una obra del rey, quien forma su consejo,[137] establece las leyes,[138] instituye a los jueces y comisarios,[139] organiza su ejército,[140] distribuye a las gentes según cultiven los campos,[141] se dediquen

---

[134] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, I, 19, p. 52.

[135] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, I, 19, p. 52.

[136] "Ainsi par le commun esgart des peuples universelz furent commencées premierement propres seigneuries au siecle, et adonc un chascun prince, en sa juridicion parti son peuple en ordre de plusieurs parties et fist ses establissemens selon son esgart…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, p. 113.

[137] "…esleut quantité de ses Anciens des plus expers et de meilleur jugement pour estre ses conseilliers", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, p. 113.

[138] "…autres fist instruire es lois pour estre conseillers des princes futurs et enseigneurs du simple peuple", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, pp. 113-114.

[139] "…establi par diverses parties de son peuple, des preudes hommes anciens, sages, ses commissaires et lieutenants es faiz de justice", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, pp. 113-114.

[140] "Entre ceste gent mist aussi le prince ordre et maniere de gouvernement, mené et conduit soubz plusieurs chiefs, des lieutenens consuisseurs des batailles et assemblées d'yceulz; et tres adonc furent instituées rigles et ordennances d'ost mettre en forme d'eschieles par pluseurs routes soubz divers capitaines…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, p.114.

[141] "Item, une autre porcion du peuple fu par lui commis au labour et coultivement des terres, pour la nourriture et soustenance de corps humain", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, p. 113.

a las artes mecánicas,[142] o se consagren a las ciencias especulativas y divinas.[143] Esta primera lectura aristotélica de la ciencia política en posesión del príncipe, que sigue en gran medida el diseño tomístico y oresmiano, cae nuevamente en una visión parcial, fragmentaria, y por ende, deficitaria de la arquitectónica. Pero la cuestión no se agota allí. Christine no se mueve en el plano oresmiano de una ciencia política en tanto prudencia suficiente y ejecutora del príncipe, sino en aquel de la sabiduría perfecta. El rey de Christine no es simplemente un *rector naturalis*, con conocimiento legislativo y militar, dotado del *imperium* que le permite organizar el material humano al interior del reino. El rey de Christine es un sabio. Y en este sentido, no es la simple cabeza de un cuerpo político que gobierna a sus miembros, sino, además, su intelecto. Retomando la metáfora organicista difundida por el *Policraticus* de Jean de Salisbury, en su *Livre du Corps de policie*, Christine asimila al rey con el intelecto (*entendement*):

> …selon la sentence de Plutarque qui en une epistre qu'il envoya a Trajen l'empereur compare la chose publique a un corps aiant vie, auquel le prince ou les princes tiennnent le lieu du chief, en tant qu'ilz sont ou doivent estre souveraines, et de eulx doivent venir les singuliers establissemens, tout ainsi comme (de) *entendement* de l'omme sourdent et viennent les foraines œuvres que les membres achevent. [144]

En el *Livre des fais*, retomando y alterando la idea del *Secretum Secretorum*, Christine establece un juego de palabras que vinculan la realeza a la sabiduría y al intelecto:

> …car, si comme Aristote dit, ou Livre des secrez, quant le tres hault, c'est Dieu le glorieux, eut proposé faire homme, pour ce qu'il fust à sciences dispost, son corps constitua ainsi comme une cité et l'entendement il establi roy et l'assist ou souverain lieu de lui, etc.[145]

De esto es muy fácil deducir, que en tanto inteligencia perfecta, el rey aparece como el intelecto de la *civitas*. Esta idea de un poder fundado en el saber se

---

[142] "Item, establi autre porcion de gent aux œuvres mecaniques, que nous disons les *mestiers* ou *ouvrages*", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, p. 113.

[143] "…autres, de leur propre inclinacion, se ingenierent à speculer les ars de plusieurs sciences, et à encerchier des divines choses et des secretes soubz l'ordre de Nature, que nous disons philosophie", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de fais,* op.cit., t. 1, II, 2, p. 114.

[144] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 1, p. 1.

[145] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 1, I, 12, p. 31. En el *Livre des secrez*, puede leerse: "Saches, beau filz Alexandre, que l'entendement de l'omme, qui est le chief du gouvernement du salut de l'ame, est garde de vertus et espie des vices (…) car Dieu t'a donné bon entendement…", Ms. Fr. 562, BnF, fol. 13 y 9.

repite en la *Advision Cristine*, donde el sabio es equiparado al alma que gobierna al ignorante que es el cuerpo: "*Ne dit Aristote que naturellement l'omme scavent seignourist l'ignorant, si comme nous veons l'ame seignourir le corps*?".[146] De lo que se trata aquí es de la forma de *dominium* del alma sobre el cuerpo que se presenta en relación homotética con el *dominium* político. Este tipo de homología fundadora de un verdadero sistema de Iglesia es trasladado a la configuración política.[147] En este sentido, el interés está colocado en la trasposición de la homología del *dominium* a la esfera de lo político mediante la articulación de las esferas antropológica y política. Así, del mismo modo en que el rey impera en la ciudad, el intelecto impera en el conjunto del cuerpo humano; y así como el alma es soberana respecto del cuerpo, el rey aparece como el intelecto del reino. Y en tanto tal, ¿en qué medida, un saber total?

[146] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de l'Advision Cristine,* op.cit., t. 2, III, 9, p. 109.

[147] Al respecto, cf. BASCHET, J., *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Flammarion, París, 2016.

CAPÍTULO 3

El rey clérigo

El rey sabio: arquitectura de ciencias

Entre el repertorio de reyes sabios planteados en la Francia medieval, el modelo de Christine de Pizan parece distinguirse del resto, por constituir una suerte de arquitectura viviente de saberes y virtudes que a modo de arborescencias remontan al fin de los fines, como el célebre *Árbol de ciencias* del catalán Raimundo Lulio.[1] ¿Pero acaso este rey representa un simple listado de conocimientos, o por el contrario, encarna un modelo en el que los saberes y las virtudes se vinculan unos a otros? En otras palabras, ¿es producto de una simple formulación teórica, o en cambio, la práctica, es decir, el ejercicio de estos saberes, constituye un rasgo igual de importante, y/o determinante? A fin de responder dichas preguntas, el rey sabio de Christine ha de ser estudiado a partir de las siguientes cuestiones: la definición de la sabiduría, el vínculo entre el rey y la sabiduría, y –en lo posible– la práctica de dicha sabiduría. De igual modo, debe considerarse la relación entre el monarca y la sociedad, en particular, su vínculo con los círculos de saber de la época. Esto implica en una primera instancia estudiar al monarca a partir del enciclopedismo medieval de acuerdo a la clasificación de los saberes del mundo en taxonomías. ¿Cuál es, entonces, la relación del rey con el ordenamiento enciclopédico de la época? ¿Resulta una copia fiel de la tradición enciclopédica medieval o es posible vislumbrar otro tipo de ordenamiento de saberes que responda a intereses ajenos al de los enciclopedistas medievales, herederos de la tradición isidoriana? ¿Y el fenómeno aristotélico? ¿Acaso en el siglo XIII, la irrupción de Aristóteles, principalmente

[1] Cf. KLAPISCH-ZUBER, C., *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Fayard, París, 2000.

con la *Política,* no viene a marcar un antes y un después en la clasificación de las ciencias? ¿Qué decir de la lógica arquitectónica que atraviesa su pensamiento? Al respecto, en base a dichos patrones, el caso de Christine se vislumbra prometedor. Su rey sabio se presenta como un continente de sabiduría perfecta que desborda la teoría para materializarse en la historia. Su tratamiento de las ciencias excede el registro teórico para proyectarse en el terreno de la praxis política. La taxonomía viviente que es el rey gana entonces en operatividad, dejando tras de sí un modelo regio a ser utilizado por los soberanos de la época. De ahí, que nuestro primer paso consista en establecer la jerarquía de ciencias que lo componen, para luego abordar, en una segunda etapa, la aplicación práctica de dichos saberes en el terreno de lo contingente. ¿En qué medida la ciencia política, esencialmente ejecutiva, y en manos de un rey laico, transforma los inteligibles de un saber monopolizado por la cultura clerical? No se trata, por lo tanto, aquí, de negar la célebre frase de Juan de Salisbury "*Rex illiteratus quasi asinus coronatus*", como patrón que define al rey modélico de la Edad Media tardía, sino, tan solo, de medir el alcance de este "rey letrado" en tanto "rey político" que emerge a partir del aristotelismo. Siguiendo a tantos otros escritores de su época, Eustache Deschamps, en su poesía, retomaba el precepto salisburiano "*Roy sans lettres comme un asne seroit/ S'il ne sçavoit l'escripture ou les loys/ Chascun de ly par tout se moqueroit/ Thiés doivent, latin, françoys*".[2] Del mismo modo lo hacía Christine en su libro *Le Chemin de Longue étude*, previamente al desarrollo de sus escritos políticos, cuando en boca de Dama Sabiduría esgrimía: *"Puis conclut que roy non savant/ Tout son fait n'estoit que droit vent/ Et d'autant valoit au regné/Com feist un asne couronné"*.[3] Frente al rey político en tanto rey "*lettré*" versado en latín, conocedor de su lengua y estudioso de las leyes, de Eustache Deschamps, el rey político de Christine de Pizan, en tanto "*savant*", parece salirse del corsé aristótelico medieval para abrirse paso al horizonte de la arquitectónica; un horizonte marcado por la optimización de las ciencias del clero en un nuevo arte de gobierno. ¿De qué manera, entonces, el rey sabio de Christine hace de la *scientia principalis* (Política) una *scientia principis* que reúne en su seno al conjunto de las ciencias? En otras palabras, ¿en qué medida su soberano sabio encarna un saber total al servicio del Estado?

---

[2] QUEUX, P. - RAYNAUD, G. (eds.), *Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, Didot, París, 1878-1894, t. 1-9, t. 5, pp. 255-256.

[3] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* TARNOWSKI, A. (ed.), Librairie générale française, París, 2000, p. 388, vv. 5093-5096.

La idea de un rey sabio como una completitud, o un saber total, plantea necesariamente una serie de vínculos con los individuos, las corporaciones y las instituciones de la época asociadas al conocimiento. Y en este sentido, su figura no puede ser estudiada en el vacío. Los profesionales del saber, las corporaciones universitarias, y la gran estructura que los acoge, la Iglesia, condicionan inevitablemente la construcción de un modelo de sabiduría regia que aspira a la totalidad del saber. Una ambición semejante conlleva un esfuerzo intelectual concordante, a partir de toda una serie de transferencias que se suceden en un tríptico científico, político y social. Queda por saber, cómo se proyecta el rey sabio en este juego de configuraciones.

Enciclopedismo y clasificación de los saberes

Antes de introducirnos en esta compleja arquitectura de ciencias que es el rey sabio, consideramos necesario dedicar unas líneas al tratamiento del enciclopedismo en las obras de la autora. Si hasta el momento no se ha llevado a cabo un estudio sistemático de su rey sabio a partir del estatuto y contenido de las distintas ciencias que lo constituyen, por el contrario, si se ha demostrado una premisa fundamental, a saber, que la autora sigue lógicas taxonómicas, al tiempo que conoce los instrumentos metodológicos de la cultura clerical. Las últimas décadas vieron surgir una serie de valiosos estudios interesados en el enciclopedismo de Christine, y cuyo foco está puesto en la autora y en su método de compilación de saberes. Bernard Ribémont distingue tres cuestiones principales en los trabajos que estudian la relación de Christine con el saber erudito.[4] En primer lugar, el procedimiento de compilación.[5] En segundo lugar, los contenidos científicos de la escritura de la autora.[6] En tercer lugar, la orga-

[4] RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan et l'encyclopédisme scientifique", en ZIMMERMANN, M. - DE RENTIIS, D. (eds.), *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*, De Gruyter, Berlín, 1994, pp. 174-85.

[5] Cf. BLANCHARD, J., "Compilation et légitimation au XV^e siècle ", *Poétique*, 74, 1988, pp. 139-157; RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan écrivain didactique: la question de l'encyclopédisme", en DOR, J. - HENNEAU, M. E. (eds.), *Christine de Pizan: femme de sciences, femme de lettres*, Honoré Champion, París, 2008, pp. 71-93. En el mismo volumen, cf. RODRIGUES DE SOUSA, S., "Christine de Pizan, 'femme savante'?", pp. 115-129; SIMMS HOLDERNESS, J., "Compilation, Commentary, and Conversation in Christine de Pizan", *Essays in Medieval Studies: Proceedings of the Illinois Medieval Association*, 20, 2003, pp. 47-55.

[6] RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan entre espace scientifique et espace imaginé. *Le Livre du chemin de long estude*", en DULAC, L. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Une femme de lettres au Moyen*

nización de las disciplinas científicas, su rol estructurante dentro de sus obras, así como su influencia sobre las concepciones teológicas y filosóficas.[7] La mayor parte de estos trabajos se enfoca en la lógica autor/autoridad. Suelen analizarse, así, los distintos procedimientos compilatorios de los que se vale la escritora a fin de demostrar, que lejos de reducirse a las humildes "*miettes*"[8] (migajas) recuperadas del saber paternal, sus conocimientos revelan una cultura erudita. El interés de estos artículos suele estar puesto en el empleo de múltiples referencias doctas, procedentes de diferentes *auctoritates* de la cultura greco-romana o de los padres de la Iglesia, con los que la autora mina el discurso. El uso que Christine pueda hacer de estos "objetos enciclopédicos" se encuentra vinculado a sus estrategias literarias en pos de convertirse en una voz autorizada en el ambiente clerical de la época.[9] De este modo, Christine logra presentarse como la "*ancelle de science*",[10] "*fille d'escole*" o "*fille d'estude*", poseedora de una naturaleza que por la vía de los astros la "inclina" al estudio de las ciencias.[11] Asimismo, estos estudios han demostrado que su clasificación, adaptación y transmisión de los saberes en lengua vulgar, se enraizaba en lo más profundo de una cultura clerical practicada en el marco de las universidades. En la apertura del volumen interesado en estas cuestiones, *Christine de Pizan: une femme de sciences, une femme de lettres* (2008), Liliane Dulac explica que el término "*science*", sobre todo en singular, designaba un saber constituido, tradicionalmente clasificado

Age: études autour de Christine de Pizan, Paradigme, Orleans, 1995, pp. 245-264; RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan, Isidore de Séville et l'astrologie: compilation et "mutacion" d'un discours sur les arts libéraux", en PAUPERT, A. - DULAC, L. - RENO, C. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Desireuse de plus avant enquerre…Actes du colloque international Christine 2006*, Honoré Champion, París, 2008, pp. 245-261.

[7] Cf. CROPP, G., "Philosophy, the Liberal Arts, and Theology in the *Livre de la mutacion de Fortune* and *Le Livre de l'advision Cristine*", en GREEN, K. - MEWS, C. (eds.), *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 139-159; PAUPERT, A., "Philosophie en fourme de *sainte Théologie*: l'accès au savoir dans l'œuvre de Christine de Pizan", en *Christine de Pizan: femme de sciences, femme de lettres,* op.cit., pp. 39-53; BRUCE, D. - MCWEBB, C., "Rhetoric as a Science in the Prose Works of Christine de Pizan", en *Christine de Pizan: femme de sciences, femme de lettres,* op.cit., pp. 23-37.

[8] "Mon bon pere, fors ainsi com l'en emble/ Espis de blé en glenan en moissons/ Parmi ces champs et coste les buissons/ Ou mïetes cheans de haulte table/ Que l'on conqueult quant li mes sont notable/ Autre chose n'en ay je recueilli/De son grant sens, dont il assez cueilli", CHRISTINE DE PIZAN, *Epistre Othea*, PARUSSA, G. (ed.), Droz, Ginebra, 2008, p. 196.

[9] LE NINAN, C., *Le sage roi et la clergesse*, op.cit.

[10] Cf. DULAC, L., "Christine de Pizan, femme de science, femme de lettres", en *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op. cit., pp. 5-22.

[11] "…me tiray au chemin ou propre nature et constellacion m'encline, c'est assavoir en amour d'estude", CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine*, op.cit., pp. 109-110.

dentro de una jerarquía establecida, en primer lugar, la ciencia divina, y luego las artes liberales: dicha organización era coherente con el estatuto de aquellos que hacían de todos estos saberes una profesión, los "*sages docteurs en sciences et clers solemnelz*", aquellos clérigos –"*scienceux*"–, que eran hombres de renombre en la sociedad de la época.[12] Considerando el estrecho vínculo entre el saber y los clérigos, y al ordenamiento de las ciencias como representación del orden divino, algunos estudiosos han planteado que las artes liberales representan, para Christine, una forma estable y casi inmutable, un punto de anclaje de su saber erudito.[13] Superando esta idea, Bernard Ribémont ha demostrado que el modelo de ciencias en Christine no se reduce a la imagen de estabilidad que a menudo le es atribuida.[14] En sus obras, las clasificaciones de las ciencias y saberes, lejos de la estabilidad del modelo isidoriano, responden a una "geometría variable" que no siempre respeta el orden tradicional. Por el contrario, la autora suele utilizar el procedimiento de compilación de saberes en función de sus proyectos literarios, en una suerte de "compilación orgánica"[15] que sigue una lógica propia en pos de legitimar su escritura.[16] Dentro de esta "geometría variable", Ribémont trabaja los trazos innovadores en el sistema de clasificación de las ciencias seguido en *Le Livre de la Mutacion de Fortune* y en *Le Livre de l'Advision Cristine*. Los autores que adhieren a esta idea de "geometría variable" parecen estar particularmente interesados en las ideas rupturistas de Christine, las cuales suelen colocarla frente a los esquemas tradicionales del saber clerical, en tanto mujer laica. En estos trabajos, no es de extrañar que la *Mutacion de Fortune* o la *Advision* cobren una importancia superlativa,[17] mientras que el *Livre des fais*, de un aparente cariz tradicional, no despierte gran interés. Quizá esto se explique por la costumbre de abordar la clasificación de las ciencias, en

[12] DULAC, L., "Christine de Pizan: femme de sciences, femme de lettres", en *Une femme de lettres au Moyen Age*, op.cit., pp. 5-22, p. 7.

[13] "Je y vi, par belles arrenges/ Toutes les sciences donnees/ De Dieu, par bel ordre ordenees", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de Mutacion de Fortune,* SOLENTE, S. (ed.), Picard, París, 1959, 4 t., t. 2, vv. 7184–7186.

[14] RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan et les arts libéraux: un modèle à géométrie variable", *French Studies*, vol. 63, 2, 2009, pp. 137-147.

[15] BLANCHARD, J., "Compilation et légitimation au XV^{e} siècle", op.cit., pp.139-57.

[16] RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan et les arts libéraux: un modèle à géométrie variable", op.cit, p. 142.

[17] Sobre la concepción innovadora de una Filosofía entendida como "Santa Teología" en la *Advisio*n *Cristine*, cf. PAUPERT, A., "Philosophie 'en fourme de sainte Théologie': l'accès au savoir dans l'œuvre de Christine de Pizan", en *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op.cit., pp. 39-53.

Christine, a partir de un interés autoral. El punto de partida de estos trabajos suele ser el individuo y su construcción en palabra autorizada: ya sea mediante una operación de integración e imitación de la cultura clerical, ya sea mediante la integración y posterior ruptura de dichos patrones. Considerando todas estas contribuciones en torno a la clasificación de las ciencias, no se trata, aquí, de desandar el camino andado, sino de correr el foco desde la autora a su modelo. Partiendo de la premisa que la autora maneja las taxonomías de ciencias y se vale de los instrumentos metodológicos de la cultura clerical, en un movimiento que puede ir desde la imitación a la creación, buscaremos analizar su ingeniería de las ciencias, aplicada, no ya, a su individuo-autor, sino, a su modelo político. Esto invita, por otra parte, a redireccionar nuestra mirada hacia los textos de la autora esencialmente políticos, en particular, el *Livre des fais*. Ciertamente, allí, no observamos un ordenamiento de las ciencias bajo la inestabilidad de "Fortuna" (como en la *Mutacion de Fortune*) o de "Opinión" (como en la *Advision*), las cuales permiten a la autora desplegar una geometría variable y romper con los patrones clericales. ¿Pero hemos de encontrar únicamente la innovación en el orden variable de las ciencias? ¿Acaso, la aparente imagen de estabilidad que otorgan las ciencias como derivados absolutos de la sabiduría y de la virtud en el *Livre des fais* se agota en la mera imitación y reproducción de un conocimiento socialmente impartido por la Universidad de París? Una lectura semejante, en principio, no concuerda con la esencia misma del saber universitario, en donde el consenso clasificatorio a menudo es cuestionado, al igual que el contenido de las ciencias es reelaborado. Pero en caso de que aceptemos la existencia de un cierto orden estable, un canon universitario, ¿qué sucede cuando cambia el "contenedor", de la Universidad al rey? ¿Cómo se conjugan y/o se transforman las instancias de "lo clerical" y de "lo laico"? ¿Acaso un rey puede devenir un clérigo sin dejar de ser un laico? ¿Cuáles son las posibilidades? Sin duda, todas estas cuestiones nos conducen, en principio, a la problemática del vínculo entre el rey y las ciencias. Y en este sentido, las taxonomías científicas no serán estudiadas como geometrías variables al servicio de la legitimación de la escritura (enfoque autoral), sino al servicio de la construcción de un modelo político: el rey sabio. Desde esta perspectiva, el vínculo entre el rey y las ciencias no puede estudiarse en el vacío de las ideas, si consideramos que las clasificaciones de los saberes y la elaboración de sus contenidos se encuentran determinados por los actores que los practican, al tiempo que nos hablan de las relaciones de poder y de una determinada visión política y social. De ahí, que un enfoque corporativo sea necesario para estudiar

el vínculo entre el rey y las ciencias en el pensamiento de Christine; lo que nos coloca, inevitablemente, frente a un tríptico: el Rey, la Universidad y la Corte.

Visibilidades: la Universidad en el pensamiento de Christine

La lógica edificadora del rey sabio de Christine se vincula necesariamente a la corporación que por aquel entonces se identificaba con el *studium*. Hacía tiempo, ya, de la emergencia de este tercero intelectual, que había llegado para romper la díada *sacerdotium/imperium*, dando lugar a la tríada de *sacerdotium/imperium/studium*.[18] De igual modo, dicha figura regia resulta inseparable de aquel otro espacio, que durante el reinado de Carlos V había surgido con aspiraciones semejantes: la "*noble court*"[19] de París. Sabemos bastante del proyecto político-cultural de Carlos V, que aspiraba a hacer de la Corte la nueva encarnación del *studium* y de la *Librairie du Louvre* una biblioteca de Estado.[20] Al respecto, la autora nos informa lo suficientemente bien sobre la biblioteca, las traducciones y los distintos clérigos y expertos que a menudo eran convocados por el rey a su corte parisina. La serie es larga y reúne a los sabios de casi todas las disciplinas universitarias: "*les plus notables juristes*",[21] los "*maistres en theologie et divinité de touz ordez d'église*",[22] los "*médecins les plus expers, maistres renommez et gradués en sciences medicinables*",[23] y los "*philosophes fondez en scien-*

[18] Sobre la tríada "sacerdotium/imperium/studium", cf. IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes,* op.cit., pp. 173-181; GRUNDMANN, H., "Sacerdotium-Regnum-Studium", *Archiv fur Kulturgeschichte*, 34, 1951, pp. 5-21; MERDRIGNAC, B. - MARTIN, H., *Culture et société dans l'Occident médiéval*, Ophrys, Rennes, 1999.

[19] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 14, p. 38.

[20] Cf. QUILLET, J., *De Charles V à Christine de Pizan*, Honoré Champion, París, 2004; DUCOS, J - GOYENS, M. (eds.), *Traduire au XIV^e siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V,* Honoré Champion, París, 2015; BERTRAND, O., "La constitution d'une bibliothèque royale: la Librairie de Charles V", en BELIN, O. - MAYAUX, C. - VERDURE-MARY, A. (eds.), *Bibliothèques d'écrivains: Lecture et création, histoire et transmission*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018; TESNIÈRE, M-H., "Livres et pouvoir royal au XIV^e siècle: la Librairie du Louvre", en MAILLARD, J-F. - MONOK, I. - NEBBIAI, D. (eds.), *De Bibliotheca Corviniana Mathias Corvin, les bibliothèques princières et la genèse de l'État moderne*, Ozgazos Széchényi Könyvtar, Budapest, 2009; BERTRAND, O., "Le legs du moyen âge", en DUCHÉ, V. (ed.), *Histoire des Traductions en Langue Française, XV^e-XVI^e siècles,* Verdier, París, 2015; BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014.

[21] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 1, I, 15, p. 39.

[22] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 1, I, 15, p. 40.

[23] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 1, I, 15, p. 40.

ces mathematiques et speculatives".[24] La misma Christine estaba vinculada a la corte real. Sabemos, por sus dichos, que durante toda su niñez y adolescencia había sido, junto a su familia, "*nourrie de son pain*",[25] mientras que de adulta, tras la muerte de su padre y de su esposo, había logrado mantenerse gracias al mecenazgo de los príncipes de sangre, quienes controlaban, por aquel entonces, el gobierno de Carlos VI. Por lo demás, el vínculo entre Christine y la corte se muestra aún más estrecho si consideramos su formación.[26] Mujer laica por fuera de la Universidad, Christine se nutrió tanto de las enseñanzas de su padre universitario como del material de la biblioteca real y de las bibliotecas principescas.[27] Sin duda, por aquel entonces, la corte de Carlos V, en tanto espacio de saber, se presentaba como una novedad, mientras que la Universidad, por su parte, era un cuerpo de saber constituido desde antaño. No obstante, a pesar de la importancia del nuevo "*studium*" cortesano, la idea de crear un rey sabio *ex nihilo* parece no tener ningún sustento para la escritora. En su pensamiento la universidad es bien visible. Christine reconoce la preeminencia de la corporación universitaria, de sus jerarquías, y de los contenidos y las prácticas de las diversas disciplinas científicas instituidas por los "*sollempnez clers de l'université de Paris*".[28] Además, tampoco desconoce su creciente rol político en la sociedad de la época, con picos de intensidad durante el conflicto del Gran Cisma.[29] En su

---

[24] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 1, I, 15, p. 40.

[25] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 72, p. 193.

[26] Es importante subrayar que cuando nos referimos a la identidad "cortesana" de Christine no aludimos a su identidad de "dama de corte". Tal como afirma Françoise Autrand, viuda, pobre y privada del apoyo de su linaje italiano, Christine no contaba con el estatuto de una dama de los círculos cortesanos de principios del siglo XV. Más bien, nos referimos a una identidad "cortesana" vinculada a un tipo de educación erudita, en tanto y en cuanto, el *studium* de la Corte del rey Sabio constituyó, en gran medida, la matriz educativa de la autora. Al respecto, cf. AUTRAND, F., *Christine de Pizan,* op.cit., p. 124.

[27] En efecto, todos los textos de Christine están surcados por las ideas vertidas en las traducciones de los intelectuales de Carlos V, como Nicole Oresme, Raoul de Presles, Évrart de Trémaugon, Jean Corbechon y Jean Golein, entre otros. Al respecto, cf. QUILLET, J., *De Charles V à Christine de Pizan,* Honoré Champion, París, 2004. Sobre el funcionamiento de la Biblioteca real del Louvre en la época de Carlos V, cf. KOPP, V., *Der König und die Bücher. Sammlung, Nutzung und Funktion der königlichen Bibliothek am spätmittelalterlichen Hof in Frankreich*,Thorbecke, Ostfildern, 2016. Para el caso de la Biblioteca de los duques de Borgoña, cf. BOUSMANNE, B. (ed.), *The Library of the Dukes of Burgundy*, Harvey Miller Publishers, Londres, 2020.

[28] CHRISTINE DE PIZAN*, Le Livre du Corps de policie*, KENNEDY, A. J. (ed.), Honoré Champion, París, 1998, I, 27, p. 46.

[29] Sobre la Universidad y el Gran Cisma, cf. VALOIS, N., *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Picard, París, 1896-1901; MILLET, H., *L'église du Grand Schisme 1378-1417*, Picard, París, 2009; SÈRE, B., *Les débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*, Brepols,

Livre des fais, la autora destaca el rol de consejeros de la monarquía de aquellos "*docteurs et maistres de theologie de l'Université de Paris et d'ailleurs*", por ejemplo, respecto al controvertido nombramiento de Urbano VI y la futura elección de Clemente VII.[30] El relato de Christine se mueve en un registro histórico que visualiza la superioridad de los teólogos en materia de fe, los cuales en plena polémica cismática no tardarán en reivindicar su rol de *magisterium ecclesiae*.[31] Los universitarios de las diversas facultades de la Universidad de París también aparecen presentes en el dispositivo protocolar monárquico configurado para recibir al Emperador Carlos IV durante su visita al reino en 1378, y en donde los "*arciens*" (estudiantes y maestros de la Facultad de Artes) predominan.[32] Conocedora del rol científico y político de la Universidad de París y de su vínculo con el rey, Christine opta por un modelo de sabiduría regia que integre, no solo a los contenidos científicos producidos en la Universidad, sino a las ambiciones políticas que esta última tenía en materia de fe. Pero dicha integración al interior del cuerpo del soberano, que como veremos, sobrepasa a la simple superposición, si bien aparece como un salto cualitativo, no desconoce la historia de un vínculo construido en el transcurso del siglo XIV, con una Universidad que se aleja del Papa para vincularse con el rey francés.[33] ¿Cómo se figura Christine dicho vínculo?

El *studium* curial de los traductores de Carlos V

En tanto institución anclada en un contexto geopolítico determinado, la Universidad de París, creada en un principio como un apéndice papal, comienza a relacionarse con la monarquía a partir de fines del siglo XIII. En contexto francés, el vínculo entre el rey y la Universidad tiene dos puntos de inflexión en

Turnhout, 2016. En cuanto al rol de la Universidad durante los estados generales de 1356-1357, cf. AUTRAND, F., *Charles V*, Fayard, París, 1994, pp. 246-317.

[30] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 60, p. 154.

[31] Sobre los debates encarnizados durante el Gran Cisma, cf. SÈRE, B., *Les débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme,* op.cit. Asimismo sobre la noción de "régimenes de polemicidad", cf. SÈRE, B. (ed.), *Les régimes de polémicité au Moyen âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2018.

[32] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 42, pp. 114-115.

[33] VERGER, J., "*Regnum et studium*: l'université comme auxiliaire du pouvoir au Moyen Âge", en AROZZI, C. - TAVIANI-CAROZZI, H. (eds.), *Le pouvoir au Moyen Âge: Idéologies, pratiques, représentations,* Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2007, pp. 297-311.

los respectivos gobiernos de Felipe el Hermoso y de Carlos V.[34] Ambos monarcas interfieren en los asuntos universitarios, dando lugar a nuevas relaciones que se perciben tanto en un registro jurídico como retórico-simbólico.[35] Durante el reinado de Felipe el Hermoso se asiste a una suerte de ideologización monárquica de la Universidad, que convierte a esta última en un estandarte del poder real en su lucha contra el papado. Un vínculo distinto parece plantearse durante el gobierno de Carlos V, al menos entre los intelectuales-traductores del rey, quienes a menudo promueven una separación de instancias. El *studium*, anclado en la Corte del rey, es presentado como espacio diferente a la Universidad, al tiempo que cuestiona, al menos desde lo simbólico, tanto la vocación original de esta última como *studium* de la cristiandad, como sus ambiciones políticas.[36] Este desafío que emana de la corte regia puede observarse a partir de los usos que adquiere la metáfora de la "*translatio studii*", la cual habiendo nacido en las escuelas parisinas, para luego devenir la carta de fundación de la Universidad de París, termina siendo reestructurada por varios de los escritores al servicio

[34] Sobre la historia de la Universidad y sus múltiples relaciones con los poderes medievales, y sobre todo, en contexto francés, cf. LUSIGNAN, S., '*Vérité garde le roy'. La construction d'une identité universitaire en France (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, Publications de la Sorbonne, París, 1999; DESTEMBERG, A., *L'honneur des universitaires au Moyen Âge. Étude d'imaginaire social*, Presses universitaires de France, París, 2015; VERGER, J., *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 1997.

[35] Para la cuestión de la funcionarización de los universitarios, cf. ELLUL, J., *Histoire des institutions. Le Moyen Âge,* Presses universitaires de France, París, 2013; FIANU, K. - GUTH, D. (eds.), *Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales. Espace français, espace anglais. Actes du colloque international de Montréal, 7-9 septembre 1995,* Louvain-La-Neuve, Lovaina, 1997; FAVIER, J., "Les légistes et le gouvernement de Philippe le Bel", *Journal des savants*, 1969, 2, 1, pp. 92-108; LALOU, E., "Les légistes dans l'entourage de Philippe le Bel", en ATTAL, F. - GARRIGUES, J., KOUAMÉ, T. - VITTU, J-P. (eds.), *Les universités en Europe du XIII^e^ siècle à nos jours. Espaces, modèles et fonctions. Actes du Colloque international d'Orléans, 16 et 17 octobre 2003*, Publications de la Sorbonne, París, 2005, pp. 99-111; VERGER, J., Les Gens *de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Presses universitaires de France, op. cit. Para una exposición del rol político de la Universidad a fines de la Edad Media, cf. VERGER, J., "Les universités et les Etats", en Jacques VERGER (ed.), *Les universités au Moyen Age,* Presses universitaires de France, París, 2013, pp. 138-171. Para la cuestión de la retórica universitaria en tiempos de Felipe IV, cf. BOUCHERON, P., "L'affaire Boniface VIII", en BOLTANSKI, L. - CLAVERIE, E. - OFFENSTADT, N. - VAN DAMME, S. (eds.), *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Stock, París, pp. 107-131; THÉRY, J., "Philippe le Bel, pape en son royaume", *L'histoire*, 289, 2004, pp. 14-17; BRIGUGLIA, G., *Le pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque de la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Les belles Lettres, París, 2016.

[36] Cf. MENACHE, S., "La naissance d'une nouvelle source d'autorité: L'université de Paris", *Revue Historique*, vol. 268, 2, 1982, pp. 305-327.

del rey.[37] A grandes rasgos, la metáfora consta de dos grandes temas. Primero, el pasaje del saber desde la ciudad de Roma a la ciudad de París, que entraña la fundación de la Universidad. Segundo, la idea de que la prosperidad del reino se funda en la protección acordada por los reyes de Francia a la Universidad. A modo de "*coutumier*", la "*translatio studii*" establece el derecho de la Universidad sobre el saber, en tanto demuestra que lo detenta desde el principio de los tiempos. La lectura en clave monárquica y cortesana de dicha metáfora parece cuestionar de fondo este postulado en pos de definir el ideal de sabiduría del príncipe y defender una cultura de Corte. La "*translatio studii*" curial se opone en diversos aspectos a aquella de tipo escolar. Mientras el modelo curial reivindica el conocimiento científico del rey, por el contrario, ninguna "*translatio studii*" de los siglos XII y XIII sugería que el rey debía consagrarse a la actividad intelectual.[38] La única misión del rey era defender la autonomía y los privilegios de las escuelas parisinas, así como otorgarles protección. Asimismo, reaparece la figura de Carlomagno, que había desaparecido casi por completo en la tradición escolar.[39] A menudo, el modelo curial ofrece la imagen de Carlomagno junto a su maestro Alcuino, haciendo de la Corte un lugar de cultura. El mismo emperador es figurado como un estudioso. Aprende las artes liberales y se consagra a la lectura de san Agustín. La "*translatio studii*" de los traductores de Carlos V coincide con el modelo carolino, confirmando, por un lado, la naturaleza imperial del poder de los reyes de Francia, y por el otro, el desarrollo de una cultura erudita de estilo curial. A partir de los textos traducidos en la Corte del rey sabio, Serge Lusignan concluye que ninguna de las versiones de la "*translatio studii*" de allí emanadas, se encuentra en lo más mínimo preocupada por la cuestión escolar, y raramente se explaya acerca de la Universidad de París. De ahí, que nada nos digan sobre el interés de Carlomagno por dicha

---

[37] Sobre los mitos de fundación de las universidades, cf. LUSIGNAN, S., '*Vérité garde le roy*', op. cit., pp. 225-281; LUSIGNAN, S., "Les mythes de fondations des universités au Moyen Âge", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 115, 2003, pp. 445-479; LUSIGNAN, S., "'*La dicte université de Thoulose est moult notable et tres ancienne*'. Histoire et conscience de soi chez les universitaires toulousains à la fin du Moyen Âge", en AUTRAND, F. - GAUVARD, C. - MOEGLIN, J-M. (eds.), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Éditions de la Sorbonne, París, 1999, pp. 593-606; REXROTH, F., "König Artus und die Professoren. Gründungsmythen mittelalterlicher Universitäten", *Jahrbuch für Universitätsgeschichte*, 1, 1998, pp. 13-48.

[38] Por ejemplo, Tomás de Irlanda en tiempos de san Luis, recuperando la tradición platónica: "Tunc enim felix erat res publica quando philosophi regnabant et reges phylosophanbantur", PATSCHOVSKY, A., "Der heilige Dionysius, die Universitat Paris und der französische Staat", *Innsbrucker historische Studien*, 1, 1978, pp. 9-31.

[39] Cf. LUSIGNAN, S., *'Vérité garde le roy'*, op.cit., pp. 247-261.

casa de estudios. En la mayoría de las versiones curiales la Universidad tiende a desaparecer por completo. Al mismo tiempo, la dialéctica entre "*chevalerie*" y "*clergie*",[40] que hacía del rey el protector del clero universitario, se disuelve de inmediato, en la medida en que el soberano francés, dentro del modelo curial, pasa a encarnar ambas funciones. Finalmente, la tensión entre el latín (lengua erudita) y el francés (lengua de los laicos) sustenta la oposición entre la Universidad y la Corte. Del mismo modo, la superioridad de la segunda sobre la primera se sustenta en la asimilación de los dos Carlos (Carlomagno-Carlos V), en su rol de soberanos traductores y promotores del saber en lengua vernácula. La Corte en París se presenta entonces como una completa alternativa frente al *studium* encarnado por la Universidad de París.[41] En cierta medida, este proyecto de vulgarización del saber, hubo de implicar un cambio en las prácticas de los intelectuales cortesanos respecto del saber clerical, perceptible tanto en el idioma como en el contenido y la finalidad de los conocimientos impartidos.[42]

En base a estas reflexiones, no es nuestro objetivo, aquí, cuestionar el desafío laico que esta empresa político-cultural de Carlos V y sus sabios plantea a la Universidad.[43] No obstante, consideramos que la proyección de un modelo dicotómico semejante, solo parece ganar operatividad en los prólogos de las traducciones encargadas por el rey, y que se abocan, primordialmente, a proyectar un rey cuya autoridad ampara la producción del saber, y no tanto a desarrollar la figura de un rey sabio. Incluso, la realidad histórica, como la propaganda monárquica, se muestran más titubeantes a la hora de pensar dos modelos dicotómicos.

---

[40] Sobre esta temática, cf. STEBBINS, C., "'Clergie o chevalerie' dans la version en vers du XIV[e] siècle consacrée à la légende de Saint Alexis", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 54, 3, 1976, pp. 763-768; KAEUPER, R., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

[41] IMBACH, R. - KÖNING-PRALONG, C., *Le défi laïque: existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?,* Vrin, París, 2013, p. 29. Asimismo, el artículo de Francesco Gregorio muestra hasta qué punto el trabajo de Nicole Oresme reconfigura las oposiciones bien establecidas entre la Universidad y la Corte, el latín y el francés, los clérigos y los laicos, lo escrito y lo oral, con el objetivo de transferir el saber político del mundo académico a la Corte de Carlos V y de sus consejeros, en el marco político de la *translatio studii et imperii* movilizadas por el rey y sus traductores, cf. GREGORIO, F., "L'extension des lignes. Oresme traducteur de *La Politique* d'Aristote", en *Sciences et Savoirs sous Charles V*, op.cit., pp. 257-276.

[42] Cf. BERTRAND, O. (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, op.cit.

[43] Cf. IMBACH, R. - KÖNING-PRALONG, C., *Le défi laïque,* op.cit.

El rey sabio en la "iconografía magisterial"

La mayoría de las veces, en la actualidad, la figura de Carlos V, el Sabio, aparece vinculada a la imagen que lo representa sentado en su cuarto de estudio junto a su rueda de libros.[44] Allí, el aislamiento del rey respecto del *alma mater* universitaria es bien nítido, aunque sea en un plano simbólico. No obstante, hemos de subrayar, que frente a esta imagen del frontispicio de la traducción del *Policraticus* de Juan de Salisbury encargada a Denis Foulechat, y que visualiza al rey en su rueda de libros, identificada con el saber enciclopédico, mientras la mano de Dios, que bendice al soberano, representa la perfección de la sabiduría, y los guantes del rey ungido, la continuidad de la monarquía,[45] también tenemos los dispositivos iconográficos de otros manuscritos encomendados por Carlos V, donde la Universidad y los universitarios se encuentran presentes.[46] El primer manuscrito del rey que pone en escena esta iconografía, y cuya composición parece haber sido dirigida por el mismo monarca, fue realizado en París hacia 1372. Este manuscrito conforma una antología compuesta de tratados morales y políticos en donde se encuentra la versión traducida del *De regimine principum* de Egidio Romano. Aparecen, allí, once ilustraciones vinculadas al tratado de Egidio, de las cuales 8, colocan en el centro de la escena la imagen del rey junto a un maestro universitario, quien porta los distintivos de la cofia y el bastón magisterial. A su vez, la imagen del soberano varía desde un rey joven –con rostros redondeados– hasta un rey maduro de mejillas hundidas o barba prominente. La relación entre el rey y el maestro cobra a veces la forma de una discusión (*disputatio*); otras veces, la forma de una enseñanza (*lectio*). Si en la primera ilustración el maestro aparece de pie frente al rey sentado en su trono, en la *disputatio* el maestro aparece en su silla, a la misma altura que el rey. En cuanto al resto de los miembros del círculo real, estos aparecen en

[44] Miniatura del frontispicio de la traducción del *Policraticus* de Juan de Salisbury por el traductor del rey Denis Foulechat, cf. BNF, Mrs. Fr. 24287, f. 1.

[45] Cf. TESNIÈRE, M-H., "Un cas de censure à la Librairie de Charles V: le fragment du manuscrit BNF fr. 24287", *Cultura neolatina*, 65, 2005, pp. 273-285; AVRIL, F., "Le parcours exemplaire d'un enlumineur parisien à la fin du XIV^{e} siècle: la carrière et l'œuvre du maître du *Policratique* de Charles V", en FLEITH, B. - MORENZONI, F., *De la sainteté à l'hagiographie*, Droz, Ginebra, 2001, pp. 265-282.

[46] Besançon, BM, Ms. 434, ex-libris. Según Noëlle-Laetitia Perret, este manuscrito figura en los inventarios de la Biblioteca del Louvre hasta 1413, puesto que no es mencionado en el inventario de 1424. Al respecto, cf. PERRET, N-L., "Lecteurs et possesseurs des traductions françaises du *De regimine principum* (vers 1279) de Gilles de Rome (XIII^{e}–XV^{e} siècles)", *Le Moyen Age*, 116, 3-4, 2010, pp. 561-576.

un segundo plano, detrás del trono y detrás de una cortina, observando el centro de la escena dominado por la dupla del rey y el maestro. Otro ejemplo ilustrativo lo ofrece la traducción del *Livre de Ethiques* de Nicole Oresme, cuyo frontispicio presenta cuatro registros dentro de la miniatura que nos hablan de la preeminencia de los clérigos universitarios.[47] Primero, en el registro superior izquierdo, la imagen de un clérigo tonsurado, que podemos identificar con Oresme, otorgando un libro al rey –sentado en el trono– identificable con Carlos V. La imagen de la familia real junto a una escena de enseñanza conforma la imagen del registro superior derecho. Por su parte, si bien el registro inferior izquierdo ofrece una escena de educación clásica, para sorpresa de los observadores, puede detectarse en primer plano, entre los oyentes del maestro, al mismísimo rey como *écolier*, portando la corona al tiempo que los atuendos de estudiante –*ganache*–. Curiosamente, allí, el rey no ocupa, como de costumbre, el centro de la escena, ni tampoco es el personaje principal, lo cual resulta extremadamente inhabitual en el marco de los motivos iconográficos de la realeza. Relegado al rango de estudiante, el tamaño del rey es más pequeño que el del maestro, siendo menos la corona, lo que se destaca, que el bonete del maestro, de un color azul, y que por otra parte parece vincularse al azul de la vestimenta regia de la imagen del registro superior.[48] Estos ejemplos vienen a demostrar, que en el seno de esta "iconografía magisterial"[49], que comienza a difundirse en los manuscritos del siglo XIV, sobre todo, en obras de tipo enciclopédico, el rey sabio entra en contacto con los universitarios y con la "clericatura" que los define. Lejos de la reclusión en su *studiolo*, el rey aparece recreando escenas académicas junto a maestros y estudiantes universitarios. Esto confirma que la Universidad y los universitarios también formaban parte de la propaganda orientada a patrocinar la imagen de un rey sabio. A partir del análisis de una serie de miniaturas en los manuscritos traducidos por Carlos V, Antoine Destemberg demuestra la presencia de la Universidad en la propaganda monárquica de la sabiduría regia. Las escenas académicas destacan la supremacía de los maestros universitarios por encima de los príncipes, los consejeros, los juristas y los jerarcas de la Iglesia. En cuanto al rey, existen dos tipos de representaciones del monarca. La primera en un rol de igualdad con

[47] Frontispicio de la traducción de Nicole Oresme de las *Éticas* de Aristóteles, en Bruselas, Bibl. Royale, MS 9505-6, fol. 2v.

[48] Cf. PASTOUREAU, M., *Bleu. Histoire d'une couleur*, Le Seuil, París, 2000.

[49] DESTEMBERG, A., *L'honneur des universitaires au Moyen Âge,* op.cit., p. 268.

los maestros. La segunda como un simple estudiante (*écolier*).[50] En resumen, Destemberg asegura que si las traducciones, particularmente las dedicatorias al rey (prólogos), ponen en evidencia la tentativa de apropiación regia de la cultura, sin gran consideración de los usos universitarios, en sentido inverso, estos mismos textos fueron el soporte de un discurso iconográfico que apoyaba las pretensiones universitarias. Asimismo, en un registro retórico, el nexo entre el rey y la Universidad se expresa a partir de un vínculo filial.[51]

La Universidad, "*fille du roi*"

La historia corrobora el vínculo entre la Universidad y la monarquía francesa. La corporación universitaria es a menudo elogiada por los reyes Valois, quienes creen que del *studium* depende, en parte, la prosperidad del reino. Además, el acto de propiciar un vínculo semejante contribuía al establecimiento de la soberanía real por sobre el papa y los poderes diocesanos. No podía ser de otro modo, puesto que el saber, al igual que la centralización (extensión de la justicia regia), constituían los dos pilares más importantes, tanto del imaginario, como del programa político de Carlos V. El vínculo parece no diluirse durante el reinado de Carlos VI, quien en plena guerra civil, en 1411, escribía a la Universidad de París con el fin de pedirle ayuda y consejo.[52] A su vez, tras los elogios, la Universidad dejaba en claro el vínculo de obediencia que la ligaba al rey.[53] Tiempo después, tras la recuperación de París en 1436, Carlos VIII confirmará los privilegios de la Universidad.[54] Todo este intercambio de palabras entre la

---

[50] RITCHER SHERMAN, C., *The Portraits of Charles V of France (1338–1380)*, New York University Press, Nueva York, 1970.

[51] DESTEMBERG, A., *L'honneur des universitaires au Moyen Âge*, op.cit., p. 27.

[52] "…vous prions, requerons tres instamment, et neantmoins mandons si expressement que plus pouvons… pour nous aider, conseiller et conforter", *Chartularium Universitatis Parisiensis*, DENIFLE, H. - CHÂTELAIN, E. (eds.), París, 1889-1897, 4 t, t. 4, n° 1935.

[53] "…pour vous aidier et consiller loyalment (…) en obeissant tousjours a vos bons commandemens, comme tenus yssommes et faire le devons", *Chartularium Universitatis Parisiensis*, op.cit., t. 4, n° 1956.

[54] Por ejemplo, Carlos VIII recuerda "la tres grant et fervent amour et affection qu'ilz [ses prédécesseurs] ont tousjours eue à nostre dicte fille pour la tres sainte doctrine de pure, nette et entiere foy et vraye clarté et lumiere de science, dont elle a de tres grant ancienneté singulierement esté recomandée avec les autres precieux fruiz et biens qu'ils ont perceu et sentu si largement et grandement yssir et venir d'elle à nostre couronne, royaume et seigneurie", *Chartularium Universitatis Parisiensis*, op.cit., t. 4, n° 2486.

monarquía y la corporación universitaria se fundamenta, principalmente, en la idea de la Universidad como *fille du roi*.[55] De origen papal, la metáfora filiatoria de "*fille devote*", empleada en sus orígenes por Juan XXII,[56] se trasladada posteriormente al campo monárquico. En 1353 los juristas de Juan el Bueno emplean la fórumla "*fille du roi*"[57] para referirse a la Universidad. Los juristas del rey francés se apropian, así, de una fórmula utilizada por el Papa y por los universitarios en sus rótulos.[58] La fórmula deviene célebre en tiempos de Carlos V y de Carlos VI, en tanto expresa una suerte de afecto filial a la que se le adhieren otros calificativos, como lo indica aquel de "*fille tres aimante*".[59] Si por un lado, la feminidad traducía la dependencia de las universidades respecto al poder político, por otro lado, la naturaleza real de dicha filiación colocaba a la Universidad de París dentro del linaje más noble del reino: el de la realeza francesa.[60] Por otra parte, en favor de la Universidad, constituía un poderoso elemento en su pugna por el reconocimiento institucional, en tanto el rey debía escuchar a su "hija amada", tal como lo sugiere Jean Gerson en su *Vivat Rex* (1405).[61] Frente al modelo de *studium* curial presentado por los traductores del rey en sus prólogos, existía una realidad histórica en donde el vínculo entre

---

[55] "…[pour] vous faire et exhiber, nostre souverain seigneur et père, obeyssance, honneur et reverance loyalment, comme nous le desirons et volons tousjours faire, et pour vous declairer le grant proffit et besoing que nous avons de vostre desirée presence, et aussi pour faire aucunes offres et supplications tres humbles de par nous", *Chartularium Universitatis Parisiensis*, op.cit., t. 4, n° 2481.

[56] DESTEMBERG, A., *L'honneur des universitaires au Moyen Âge,* op.cit., p. 22.

[57] Según los términos de refundación: "Johannes, Dei gracia Francorum rex, notum facimus universis tam presentibus quam futuris quod (…) dilecta filia et fidelis nostra uniuersitas scolarium parisiensium studentium ad quant, ut asserit, jura, libertates et franchisias scolarium ejusdem quorumcumque et eorum fundationes et redditus quoscumque prosequi dinoscitur pertinere, dilectum et fidelem magistrum Robertum Mignon, clericum nostrum dicte Camere compotorum fratremque ac supremum exequtorem defuncti memorati [Jean Mignon], ob fundationem predictam, coram nobis conveniri et suam petitionem super hoc fieri fecisset", GUYARD, P., "La fondation du collège Mignon", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 151, 1993, p. 286.

[58] DESTEMBERG, A., *L'honneur des universitaires au Moyen Âge*, op.cit., p. 23.

[59] Para su aparición durante el gobierno de Carlos VI, cf. *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, SECOUSSE, M. (ed.), París, 1745, vol. 7, p. 35.

[60] LUSIGNAN, S., '*Vérité garde le roy*', op.cit, p. 16.

[61] "Vivat Rex! Vivat Rex! Vivat Rex! (…) Cy offre et propose ceste salutation, *la fille du Roy*, la mere de toute chrétienté, l'Université de Paris au nom de laquelle nous sommes ici envoyés pour parler de la vie du roi et du bien du royaume", JEAN GERSON, "Vivat rex", en GLORIEUX, P. (ed.), *Œuvres complètes,* Desclée, París, 1968, vol. 7, p. 1140. Para un análisis de este texto, cf. KRYNEN, J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France,* op.cit., pp. 284-290.

el rey y la Universidad era lo suficientemente visible para no ser considerado. Además, tal como hemos visto, los mismos manuscritos de las traducciones exponen miniaturas que representan toda una "iconografía magisterial" en donde el rey se veía implicado, ya sea, en un rol de igualdad frente al maestro, o en un rol de subordinación, como estudiante. En todo caso, frente a la presencia de la Universidad, la exclusión de esta última, seguida por el "modelo curial", no parece representar, ni una opción viable ni sustentable en el modelo político de Christine de Pizan. Para la autora, el desafío consistirá primordialmente en lograr la integración a través de una transferencia de saberes y poderes a la figura real.

En una primera lectura, no sería extravagante suponer, que una escritora mujer y laica, excluida de la Universidad, fuese especialmente receptiva al tipo de ideas que vehiculizacen un *studium* curial. Por el contrario, la Universidad es un cuerpo perceptible en la obra de Christine, como lo es su vínculo con el rey. La fórmula "*fille du roi*" es empleada por la escritora de acuerdo a su tradicional connotación jurídica, que implica la extensión de la soberanía regia a los universitarios en materia de beneficios y litigios. Christine explota la idea de jurisdicción regia, con unos universitarios convertidos en súbditos del rey, a los cuales este impone el orden y la paz: "*…et portoit en toutes choses, tenoit benivolens et en paix*".[62] Asimismo, la fórmula adjetivada "*sa tres amée fille*"[63] se inscribe en el registro jurídico de los preámbulos legislativos de Carlos V, asociándose al *ordo naturalis*, vinculado al *amor paternalis*, la *affectio naturalis*, el *paterno amori* y el *ferventius regius amor.*[64] La fórmula de Christine integra varios elementos que formaban parte del empleo que los maestros universitarios hacían de la metáfora *fille du roi* con el propósito de establecer el rol de la Universidad en su doble matriz, tanto científica como política.[65] Christine

[62] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, p. 47. Carlos V confirma los privilegios de la Universidad, cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, op.cit., t. 3, p. 158.

[63] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, p. 46.

[64] SCORDIA, L., "Enquête sur l'amour du roi dans les sources royales du XIV^{e} siècle", en *Gouverner les hommes, gouverner les âmes*: *XLVI^{e} Congrès de la SHMESP (Montpellier, 28-31 mai 2015),* Éditions de la Sorbonne, París, 2016; SCORDIA, L., "Concepts et registres de l'amour du roi dans le *De regimine principum* de Gilles de Rome", en SCORDIA, L. - BARBIER, J - COTTRET, M. (eds.) *Amour et désamour du prince du haut Moyen Âge à la Révolution française*, Kimé, París, 2011, pp. 45-62; SCORDIA, L., "L'amour du roi est-il une composante politique de la "nation France" au XIII^{e} siècle ?", en *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du LXIV^{e} Congrès de la SHMESP*, Publications de la Sorbonne, París, 2014, pp. 217-229.

[65] "La congregacion des clers et de l'estude avoit en grant reverence; le recteur, les maistres et les clers solempnelz, dont y a maint, mandoit souvent pour ouir la dottrine de leur science, usoit

es sensible a lo corporativo, es decir, a la Universidad entendida como "*congregacion*" con sus propias jerarquías. Cuando a ella se refiere, podemos apreciar tanto las jerarquías –"el rector", "los maestros" y "los clérigos solemnes"–, como las funciones que cumplía la "corporación de los clérigos" en materia científica y espiritual. La Universidad, principalmente, la de París, aparece como el lugar de desarrollo de las ciencias –de las últimas doctrinas–, y no ha de extrañar que el rey que nos presenta Christine se muestre interesado en invitar con frecuencia a los universitarios a fin de "*ouir la dottrine de leur science*".[66] Más aún, hemos de destacar el rol de ciertos universitarios como consejeros, puesto que el rey "*usoit de leurs conseilz de ce qui apertenoit à l'esperituauleté, moult les honnoiroit et portoit en toutes choses*".[67] Esta cita permite destacar la preeminencia de los teólogos como consejeros del rey, así como el rol de la Universidad como magisterio de fe. Christine no emite, al menos en el *Livre des fais*, una opinión peyorativa hacia los juristas, como sí puede observarse en ciertos teólogos como Nicole Oresme, Pierre d'Ailly o Jean Gerson[68], alineados al juicio de Egidio Romano en su *De regimine principum*: "*legistae…appellari possunt idiotae politici*".[69] No obstante, aunque la autora incorpore a los juristas en el consejo del rey, lo cierto es que sus elogios van dirigidos hacia los filósofos y teólogos de la Universidad de

de leurs conseilz de ce qui apertenoit à l'esperituaulté, moult les honnoroit et portoit en toutes choses…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, pp. 46-47. Cabe recordar el contraste con esta actitud que tendría Luis de Orleans en un futuro, completamente reticente a la intromisión de los universitarios en los asuntos de Estado, como se observa en la misiva que les envía en 1405: "Sicut, inquit, nec in casu fidei ad consilium milites non evocaretis, sic nec in casibus bellicis debetis vos immiscere. Recedentes igitur, studendo ministerium vestrum debite compleatis, quoniam, et si filia regis Universitas vocetur, tamen de regimine regni ipsam intromittere non decet", *Chronique du Religieux de Saint-Denys,* BELLAGUET, L. (ed.), París, 1841, t. 3, pp. 314-315.

[66] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, p. 46.

[67] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, pp. 46-47.

[68] Cf. KRYNEN, J., "Les légistes 'idiots politiques'. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes, en France, au temps de Charles V", en *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, École Française de Rome, Roma, 1991, pp. 171-198; KRYNEN, J., "Les légistes 'tyrans de la France' ? Le témoignage de Jean Juvénal des Ursins, docteur *in utroque*", en KRYNEN, J. - RIGAUDIÈRE, A. (eds.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI^e^-XV^e^ siècles*), Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1992, pp. 279-299; MARMURSZTEJN, E., "Théologiens et politique à l'époque scolastique (XIII^e^-XIV^e^ siècles)", *Quaestiones Medii Aevi Novae,* 23, 2018, pp. 269-282, PROVVIDENTE, S., "Teólogos y juristas en la crisis conciliar del siglo XV: una relación problemática", Temas medievales, vol. 27, 1, 2019, pp. 1 -16.

[69] "Quas scientias debent addiscere filii nobilium, et maxime filii regum et principum", EGIDIO ROMANO, *Li livres du gouvernement des rois*, op.cit., II, 2, 2, e.8.

París. Christine no se alinea con la opinión de los soberanos de los Estados renacientes, quienes se deciden por el triunfo de los juristas, a pesar de la "pequeñez de su saber", tal como lo demuestra Jacques Krynen para el caso de Carlos V. Según el autor, este rey, para justificar los intereses de la corona, preferirá a Évrart de Trémaugon, profesor de derecho, a Nicole Oresme[70], aquel "*très subtil et real philozofe, des meilleurs qui fust depuis Aristote*".[71] En el pensamiento de Christine, la Universidad parece recuperar esa doble matriz que Jean Gerson difundía a través de sus célebres sermones. Por un lado, "*mere des estudez*" y "*mere des sciencez*". Por el otro, "*maitresse de la foy*".[72] Christine parece hacerse eco del rol que la Universidad iba adquiriendo progresivamente en su presente, durante el reinado de Carlos VI, con un ascenso político flagrante de dicha casa de estudios durante el intrincado contexto cismático de principios del siglo XV. Constatamos, así, en el pensamiento de la escritora una sensibilidad al registro corporativo, específicamente encarnado por los *maîtres* de teología,[73] una sensibilidad a las jerarquías y a los honores universitarios, y una sensibilidad al carácter científico como político de la Universidad en materia de consejo. En suma, toda una serie de sensibilidades hacia las distintas aristas de la Universidad de París, que en vez de desdibujar, por el contrario, la autora visibiliza. Más interesante aún, es el modo en que la autora desarrolla la metáfora de "*fille du roi*" a partir de la reelaboración y reconfiguración de la "*translatio studii*". Allí, la paternidad del rey sobre la Universidad adquiere pleno sentido a partir del gesto fundacional atribuido al monarca.

Una "*translatio studii*" mixta: entre tradición escolar y tradición curial

En los capítulos 12 y 13 del libro tercero del *Livre des fais*, abocado a la sabiduría regia, la autora recurre al recurso de una doble "*translatio studii*". En el

[70] KRYNEN, J., "Les légistes 'idiots politiques'…", op.cit., p. 198.

[71] PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin*, COOPLAND, G. W. (ed.), Cambridge, 1969, t. 1, p. 618.

[72] Cf. JEAN GERSON, "*Vivat rex*", op.cit., pp.1137, 1139 y 1182.

[73] Sobre el rol destacado de los maestros de teología para la conformación de una identidad universitaria, cf. MARMURSZTEJN, E., *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Les Belles Lettres, París, 2007.

primero de ellos titulado "*Cy dit comment le roy Charles amoit libres…*",[74] Christine establece la biblioteca del rey, en París, como epicentro del *studium* en una *translatio* que nos informa del pasaje del saber desde Roma a París, a partir de las traducciones del latín al francés llevadas a cabo por Carlos V. El soberano histórico sobre la que se apoya la "*translatio*" geográfico-espacial y la "*translatio*" lingüística es primeramente Ptolomeo Filadelfo, con su biblioteca de casi 50.000 volúmenes.[75] Ptolomeo encarna el antepasado ilustre de Carlos V, en tanto rey sabio, fundador y traductor. Es en este capítulo donde la autora describe la biblioteca real y enumera las distintas traducciones del latín al francés realizadas por Carlos V en el seno de su Corte.[76] Ciertamente, si nos detenemos en este capítulo, bien podríamos percibir un modelo de *studium* cortesano. Pero esta sería una lectura parcial y fragmentaria, en tanto el capítulo siguiente, el número 13, define el vínculo genético entre el rey y la Universidad: "*Cy dit comment le roy Charles amoit l'Université des clers, et comment elle vint à Paris*".[77] Dicho capítulo no ofrece una "*translatio*" alternativa, sino, un complemento. Lo que busca es rellenar el vacío dejado por la "*translatio*" del capítulo precedente, que establece el pasaje de Egipto a Grecia, y luego, de Roma a París, sin pasar por el momento de Carlomagno, lo que probablemente se explique por la voluntad de la escritora de excluir toda referencia a Aix-la-Chapelle, y evitar, así, toda referencia pro-imperial. Lejos de Aix, la figura de Carlomagno aparece centrada en la ciudad de París a fin de destacar su rol de fundador de la Universidad. Siguiendo la "*translatio*" de tipo curial, Christine reinstala la figura de Carlomagno, ausente en varias de las versiones escolares. Pero al mismo tiempo, distanciándose de la versión curial, Christine no excluye a la Universidad,

[74] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 12, p. 42.

[75] "De la grant amour, qu'il avoit en avoir grant quantité livres, et comment il s'i delictoit, et de ses translacions, me souvient d'un roy d'Egipte, appellé Ptholomée Philadelphe, lequel fu homme de grant estude et plus ama livres que autre quelconques choses, ne estre n'en povoit rassadié…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 12, pp. 44-45. La tradición exegética medieval le atribuye erróneamente la iniciativa de la primera traducción griega de la Biblia hebraica, conocida como la Septuaginta, y la leyenda cuenta que tenía una biblioteca con aproximadamente 50.000 volúmenes.

[76] "Ne dirons nous encore de la sagece du roy Charles, la grant amour qu'il avoit à l'estude et à la science; et qu'il soit ainsi bien le demoustroit par la belle assemblée des notables livres et belle librarie, qu'il avoit de tous les plus notables volumes, qui par souverains auteurs aient este compilés, soit de la Sainte Escripture, de theologie, de philosophie et de toutes sciences (…) fist par solempnelz maistres, souffisans en toutes les sciences et ars, translater de latin en françois tous les plus notables livres, si comme…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 12, pp. 42-43.

[77] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, p. 46.

sino que por el contrario la vuelve una institución identitaria del reino. En su versión, Carlomagno aparece esencialmente para destacar la transferencia de estudios de Roma a París, lo cual entraña la fundación de las escuelas parisinas, que más adelante tomarían cuerpo en la Universidad de París.[78] Si las versiones curiales de la "*translatio studii*" retoman la figura de Carlomagno para la fundación del *studium* en el ámbito de la Corte, con imágenes que presentan al emperador junto a su maestro Alcuino, retomando la versión de Notker y de Eginardo; por el contrario, pocas versiones se extienden sobre el rol de Carlomagno en el proceso de fundación de la Universidad. Incluso, en la mayoría de estas versiones existe un silencio abrumador respecto a la preocupación del emperador por la escuela, particularmente en lo relativo a arribos sucesivos al continente de los sabios insulares.[79] Según Serge Lusignan, tras el análisis de los prólogos de las traducciones destinados a elogiar a Carlos V, solo aquel de Jean Corbechon recuerda que Carlomagno "*fist transporter et translater l'estude de Rome a Paris*".[80] Por el contrario, en la versión de la "*translatio studii*" que ofrece Christine, Carlomagno no es un soberano aislado en su Corte. Fundador de la Universidad de París (o de sus bases), el soberano se muestra además sumamente interesado por la institución escolar y por los saberes allí impartidos, al tiempo que se involucra con la serie de sabios insulares a los cuales patrocina, proveyéndolos del espacio físico y de todo lo necesario para que puedan desarrollar su magisterio. Incluso, a partir de la imagen de Carlomagno-fundador, la autora desliza el parentesco entre la Universidad de París y la Universidad de Boloña.[81] En su "*translatio studii*" Christine incorpora varios datos provenientes de la versión de las *Grandes Crónicas* de Sigebert de Gembloux.[82] La versión de

[78] "Ou temps Charles le Grant, vint un moult grant clerc de Bretaigne, qui avoit nom Alcun ou Aubin; de ce maistre aprist le roy toutes les ars liberaulz. Celui maistre, pour la grant amour qu'il vid que Charles avoit à science, et par la priere, qu'il lui en fist, tant pourchaça par son sens que il amena et fist translater les estudes des sciences de Romme à Paris, tout ainsi comme jadis vindrent de Grece à Romme; et les fondeurs de la ditte estude furent celluy Alcun, Rabanes, qui fu disciple de Bede, et Clodes, et Jehan l'Escot", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, pp. 47-48.

[79] LUSIGNAN, S., op. cit., pp. 445-479.

[80] Serge LUSIGNAN, S., *'Vérité garde le roy'*, op.cit., p. 254.

[81] "...mais, par la neccessité des batailles, convint qu'il les laissast; si fist l'un demourer à Paris, et lui fist avoir de toutes manieres d'enfens, nobles et aultres, et les pourvey grandement; l'autre envoya en Ytalie, et adonc, comme cellui Alcuin devant dit ouyst dire que le Roy recepvoit volentiers les clers et sages, vint à lui à Paris, si que dit est", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, p. 48.

[82] SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Chronica cum continuationibus,* PERTZ, G. H. (ed.), Hannover, 1844 (MGH, *Scriptores* 5 y 6), p. 335. El cronista del siglo XI extrae las proezas eruditas de Carlomagno

este gibelino, defensor del Imperio, permite a Christine traer a colación el ideal imperial y en consecuencia elevar la jurisdicción monárquica por sobre la papal. De este modo, gracias al nuevo patronazgo real, la Universidad se desligaba de la Santa Sede para entrar en el dominio de un rey garante de sus privilegios y libertades. Pero si Christine no deja de inscribir dicho vínculo en un registro jurisdiccional, con unos universitarios-súbditos del rey francés,[83] la idea de un rey fundador no se sustenta primordialmente en un registro coercitivo sino cognoscitivo. El rey es fundador, no únicamente como poseedor del *imperium*, sino principalmente como sabio. De ahí, el interés de Christine por colocar a Carlos V al interior de un linaje de reyes fundadores y traductores en tanto sabios, y no como simples patrocinadores del saber, cuyo mecenazgo se apoya en su *imperium*. De este modo, Ptolomeo "*fu homme de grant estude*";[84] un filósofo destacado, sobre todo, en la ciencia de astronomía: "*Moult fu sage cellui roy Ptholomée, et moult sceut de la science d'astronomie, et mesura la reondeur de la terre*".[85] Por su parte, Carlomagno provee asimismo el modelo para la representación del monarca francés como un "clérigo". La formación clerical basada en el *trivium et quadrivium* constituye el punto de comunión entre los soberanos fundadores: "*…et, en toutes ces .VII. ars, tout ainsi qu'il est dit de Charlesmaine, comme il sera dit cy après que il les sçavoit, de cestui Charles le sage se peut pareillement dire*".[86] Un vínculo similar entre ambos monarcas a partir de los roles de fundador, traductor, protector, benefactor, en tanto clérigos, puede verse en *Le chemin de longue étude* (1403):

> De Charles Maine les histoires/ Comptent, autentiques et voires,/ Comment estudïent estoit/ Es ars libereaulx, et metoit/ En ces palais en scriptures/ Moult noblement les pourtraitures/ Des scïences; et pour l'amour/ Qu'ot a scïence sans demour/ L'université fist de Romme/ Venir a Paris, et grant somme/ De previleges

a partir de los relatos de Eginardo en su *Vita Karoli Magni*. Al respecto, cf. EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, HOLDER-EGGER, O. (ed.), Hannover-Leipzig, 1911 (MGH, *Scriptores Rerum Germanicorum in Usum Scholarum*), pp. 29-33.

[83] "…et portoit en toutes choses, tenoit benivolens et en paix", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 13, p. 47.

[84] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 12, p. 45.

[85] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 12, p. 46 y n. 2. Este pasaje relativo a Ptolomeo está tomado del *Flores chronicorum,* Ms. NAF 1409, BnF, fol. 23. Es a este texto que debe imputársele el error. Ptolomeo, rey de Egipto, es aquí confundido con el gran astrónomo y geógrafo Claudio Ptolomeo.

[86] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

> leur donna/ Et ainsi clergie amena/ A Paris et le noble estude/ Des clers par sa solicitude/ Que large et liberal affiere/Estre a prince…".[87]

Finalmente, podemos afirmar que en su versión de la "*translatio studii*" Christine ofrece un modelo mixto, una dialéctica, que conjuga tanto motivos curiales como escolares. El hecho de que Christine pueda ser considerada una escritora laica, que se encuentra por fuera de la Universidad, y que escribe en francés, no parece a primera vista un motivo que por sí solo la conduzca a desafiar la cultura clerical. Una correcta lectura histórica de la realidad presente la conduce a visibilizar la Universidad y su vínculo especial con el rey. En este sentido, el modelo de Christine no polariza entre la idea de un *studium* curial frente a un *studium* universitario. Por el contrario, la autora parece integrar los distintos modelos que convivían muchas veces en contradicción dentro del imaginario político de la época. No obstante, lo interesante resulta, en cómo la autora concibe dicho vínculo en clave monárquica. El origen de las fundaciones, honores y beneficios universitarios, no es otro que el "*ameur de sapience*",[88] no de cualquier soberano, sino de un soberano sabio. El rey es *pater* de la Universidad en tanto sabio. No obstante, afirmar el vínculo entre el rey y la Universidad, haciendo a esta última visible, no equivale automáticamente a sistematizar el modelo universitario al interior del modelo de sabiduría regia, aunque sí implica un comienzo. La Universidad es visible en el pensamiento de Christine, precisamente porque es la matriz fundamental a partir de la cual construye su modelo de rey sabio. ¿Acaso la construcción de un saber total, encarnado en la figura regia, podría desvincularse del *studium* universitario? La cuestión que sigue nos coloca frente al fenómeno de un rey clérigo, que a la vez plantea dos problemas fundamentales. El primero consiste en la incorporación de la Universidad en el rey, en una suerte de transferencia de saberes y funciones. El segundo consiste en la transubstanciación de "lo incorporado" en una nueva sustancia. Hete aquí, todo el desafío de un clérigo transubstanciado en un rey arquitecto.

[87] CHRISTINE DE PIZAN, *Le chemin de longue étude*, op.cit., pp. 436 y 438, vv. 5898-5914.

[88] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

CAPÍTULO 4

El rey teólogo

Una totalidad de saber: la perfecta sabiduría

El libro tercero del *Livre des fais*, consagrado a la sabiduría, concibe la figura de un soberano sabio como una especie de arquitectura viviente de ciencias. El soberano de Christine es la vivificación de la "*perfaitte sagece*": "*…dirons que art, prudence, entendement, science et sapience sont les suppoz de perfaitte sagece*".[1] Una enumeración semejante puede encontrarse en los comentarios de Tomás de Aquino al Libro VI de la *Ética Nicomaquea*.[2] Los términos utilizados por Aristóteles para referirse a estas disposiciones son aquellos de *téchnē* (arte), *epistēme* (ciencia), *phronesis* (prudencia), *sophía* (sabiduría) y *noûs* (entendimiento/intelecto).[3] Christine sigue la traducción del Aquinate, aunque con algunas diferencias e innovaciones. Mientras Aristóteles clasifica a dichos conceptos como disposiciones (hábitos) a través de las cuales el alma enuncia lo que es verdadero, en su comentario, Tomás, los convierte en virtudes intelectuales. Siguiendo al Aquinante, Christine los clasifica de ambas maneras, como "virtudes del alma" y como "hábitos".[4] No obstante, lo llamativo resulta en la novedosa acepción a partir de la cuál define a estos hábitos al principio del capítulo 2. La autora

[1] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[2] "Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus", TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, 6, l. 3, n. 1.

[3] ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, *op.cit.*, 1139b, p. 270. Sobre los problemas que trae la traducción de dichos términos en griego, p. 270, n. 123.

[4] "… les vertus de l'ame, qui sont, comme dit est, art, prudence, entendement, science, et sapience …", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10

no emplea, allí, ni aquel término de "virtud", ni aquel otro de "hábito", sino aquel original de "*suppoz*". Para la época, este término tenía la particularidad de abarcar tanto a los individuos, las sustancias y las cosas, siendo una suerte de "contenedor".[5] Consideramos que Christine no elige al azar, en tanto dicho término le permite establecer un juego que va de "contenedor" en "contenedor". De este modo, lo que en Aristóteles y Tomás aparecen como disposiciones o virtudes disgregadas, Christine las reúne en un gran "*suppoz*" (contenedor), que es la "sabiduría perfecta", la cual se encuentra asimismo desarrollada y contenida en su obra, a partir de las acciones de un rey sabio, que a la vez es el *suppoz* vivo que la contiene y la encarna: "*… ceste œuvre pris en un seul suppost, qui est le sage roy Charles devant dit*".[6] El rey se constituye, así, como una taxonomía viviente de saberes de acuerdo a una lógica arquitectónica, en donde cada una de las partes que la componen, aunque distintas, se subordinan a un fin supremo. Si bien Christine define a cada una de estas "virtudes intelectuales", siguiendo las categorías tomístico-aristotélicas, la creación por parte de la autora de una categoría que las integra y engloba, a saber, la "sabiduría perfecta", otorga pleno sentido a la noción de la arquitectónica. En la base de esta arquitectura científica, la prudencia y el arte se encuentran vinculados a la parte del alma relativa a la práctica, "*laquelle est raciocinative des choses ouvrables contingentes*".[7] En los escalones superiores, se posicionan las virtudes que relevan del campo especulativo, es decir, el entendimiento,[8] las ciencias,[9] y la sabiduría,[10] o conocimiento filosófico. Christine concluye, que entre todas las ciencias y artes, las especulativas se encuentran por encima de las prácticas, y que "sabiduría", en tanto considera las causas y principios primeros, puede considerarse la de

[5] Sobre los diversos empleos del término "*suppoz*", cf. "*Suppoz*" en el *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*.

[6] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 69, p. 179.

[7] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 34.

[8] "…entendement est abit des principes premiers des demoustrances", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[9] "…science est abit des conclusions par les causes plus basses…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[10] "…et sapience considere les causes premieres…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

mayor sabiduría.[11] Para expresar la superioridad de las ciencias arquitectónicas, la autora recurre a la metáfora de la construcción:

> …car un chascun de tant est reputez plus sage et plus cognoiscent, comme plus il approche à cognoistre les causes, car l'expert est plus sage que cellui, qui seulement a le sentement sanz experience, et l'artiste est plus sage que l'ovrier de la main.[12]

Asimismo, recurriendo al lenguaje arquitectónico, la "*sapience*" es "*chief de toutes les sciences*",[13] en tanto "*…considere et tres certaines causes et les premiers principes*".[14] Y en este sentido la Metafísica/Teología aparece como la ciencia arquitectónica de esta "sabiduría perfecta". ¿Significa, esto, la subordinación de la ciencia política a la Metafísica/Teología? Christine también recurre al lenguaje arquitectónico para referirse a la ciencia política, "*…science de politiques, suppelative entre les ars*".[15] ¿Cae la autora en la dicotomía aristotélica no bien resuelta entre las dos ciencias arquitectónicas? ¿O termina por subordinar la Política a la Teología como lo hace Tomás de Aquino en su visión integradora del aristotelismo al universo cristiano? ¿O tal vez altere la esencia de la arquitectónica (basada en el saber), como lo hace Oresme a partir de una lectura centrada en el poder de mando (*imperium*) del gobernante? Avizoramos que Christine parece no tomar ninguno de estos caminos. Sin responder, aún, exhaustivamente la cuestión, solo diremos que en tanto la "sabiduría perfecta" es poseída por un individuo que no es tan solo un sabio, sino además un rey; y mientras la operatividad de todas las ciencias sea el principio rector de dicha sabiduría, la ciencia política definida como el arte de gobierno,[16] dificilmente pueda tener un rol subordinado. No se trata aquí de unas ciencias dispersas que se desarrollan dentro del marco universitario, sino de una "perfecta sabiduría" que reagrupa

---

[11] "…entre toutes les ars et toutes les sciences, les speculatives sont sapience mieulz dites que ne sont les practiques, et cestes choses apparens et vraies, il affiert donc conclurre que ycelle science, qui sapience est ditte, considere les causes et les primiers principes", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11.

[12] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 35

[13] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 34

[14] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11.

[15] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 19, p. 52. Notemos, aquí, que la autora usa indistintamente el término de arte y de ciencia. A pesar de distinguirlas en un comienzo, luego usará ambos términos de manera intercambiable.

[16] "…comme elle soit discipline et instruction de gouverner reaumes et empires, tous peuples et toutes nacions…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 19, p. 52

arquitectónicamente a todas las ciencias, al tiempo que la acción de quien las posee, el rey, las dota de operatividad. Es precisamente el carácter operativo de estos saberes lo que está en la base de una *scientia principis*. El mote de "sabio" solo puede ser el resultado de la ejecución de las ciencia "*effet de sapience*",[17] que se manifiesta y afirma en cada una de los actos y acciones (*voz faiz*)[18] del soberano. Entramos, así, en el registro de la *efficacia* de la ciencia política.[19] De ahí, que la perfecta sabiduría sea indisociable de la praxis política, tal como lo anuncia la escritora en el prólogo al libro tercero: "*Soit doncques procedé à la louenge de sapience et de voz valeureuses euvres*".[20]

De la filosofía pagana del *Chemin de longue étude* a la Metafísica/Teología del *Livre des fais*

En su condición de aristotélica, siguiendo la jerarquía de virtudes intelectuales, Christine comienza por "*sapience*", que es "*chief de toutes les sciences*",[21] y gracias a la cual, por "*droit de vérité*",[22] Carlos V merece con justicia el apelativo de "*vray philosophe*".[23] Un indicio más de que la operatividad resulta crucial dentro de las concepciones científicas de la escritora, es el valor de la prueba (ciencia en actos). Como lo indica el título del capítulo 3, la sabiduría se define en principio por los los actos de un "rey filósofo": "*Cy preuve comment le roy Charles fu vray philosophe, et que est philosophie*".[24] Christine privilegia, así, el método inductivo, puesto que a partir de un caso particular, el rey, la autora extrae las máximas de Filosofía. De este modo, las primeras definiciones de "Filosofía" y de "filósofo" se encuentran precedidas por la actividad del rey, y solo recién, al final del capítulo, la escritora ofrecerá la definición teórica y escolástica de dicha ciencia. Incluso antes se muestra interesada en informar

[17] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 1, p. 9.

[18] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 1, p. 9.

[19] Sobre la "*efficacia*" de la ciencia política, cf. MATTEI, F., "Le dimensioni dell'efficacia política: aspetti metodologici", *Rivista Italiana di Scienza Politica*, vol. 17, 1, 1987, pp. 105-133.

[20] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, pról., p. 9.

[21] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[22] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12.

[23] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12.

[24] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12.

sobre "*comme cellui nom de philosophe fut trovez*",[25] a partir de la anécdota extraída de la *Ciudad de Dios* de san Agustín, en donde Pitágoras define a la Filosofía como "*ameur de sapience*".[26] A primera vista, una lectura bastante amplia y englobante de la ciencia de Filosofía, que toma cuerpo en una extensa genealogía de filósofos, que en el *Chemin de longue étude,* la autora presentaba transitando el monte Helicón y bebiendo de la fuente de sabiduría; aquella comunidad de "*philosophique gent*"[27] compuesta por Aristóteles, Sócrates, Platón, Demócrito, Diógenes, Anaxágoras, Hermes Trismegisto, Empédocles, Heráclito, Dioscórides, Seneca, Cicerón, Tolomeo, Hipócrates, Galeno, Avicena, Tomás de Pizan, Virgilio, Homero, Ovidio, Horacio y Orfeo. Allí, bajo la categoría de "filósofo" se agrupaban toda una serie de personajes que iban desde los "*poetae theologi*", los herméticos, los filósofos griegos pos-socráticos, los filósofos romanos y los poetas griegos y latinos, desde Homero hasta Dante, junto a otros anónimos, doctores y estudiantes de épocas más recientes. Sabemos que la autora conocía las diferencias entre los personajes citados, dado que en su *Advision* expone y comenta, tanto los postulados, como los errores y las condenas que les eran imputados a estos hombres por la patrística y la escolástica. Pero mientras en el *Chemin* son exaltados todos aquellos filósofos que Dante admira pero ubica en el infierno, por el contrario, se encuentran casi por completo ausentes los Padres de la Iglesia y los clérigos medievales. Exceptuando la mención, por lo demás imprecisa de "*…docteurs tant que c'est sans nombre/Qui se soulacent dessoubs l'ombre/Et d'escoliers qui l'eaue prennent*"[28], tanto los Padres como los escolásticos son figuras prácticamente ausentes en la fuente de sabiduría. La sabiduría pagana que denostaba un Nicolás de Méthone bajo la figura de la torre de Babel,[29] en el registro boeciano de la autora, aparece, por el contrario, como la fuente de sabiduría que purifica a la humanidad. Nos encontramos, aquí, bien lejos del modelo bíblico de la fuente del Génesis (Gen. 2, 5-6) y de aquel río de cuatro brazos que regaba el árbol de la vida y del conocimiento (Gen. 2,

[25] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12.

[26] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12. Referencia tomada por vía directa de la traducción de Raoul des Presles o indirectamente por Thomas de Hibernicus. Según Suzanne Solente, lo más probable sea la segunda opción, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12, n. 5. Aunque también se encuentra en TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 1, l. 3, n. 5

[27] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 148, v. 1024.

[28] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 150, vv. 1071-1073.

[29] NICOLAS DE MÉTHONE, "Réfutation des Éléments de théologie de Proclus", tomado de BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, Le Cerf, París, 2009, p. 59.

9-10), identificado con la corporación universitaria parisina.[30] A lo largo del *Chemin* existen evidencias suficientes que nos permiten hablar de una suerte de santificación de la Filosofía pagana y de sacerdotalización de la figura del filósofo. La ausencia de la Universidad de París, como encarnación del *studium*, así como también la ausencia de los maestros y de las figuras más renombradas de dicha casa de estudios, pueden resultar elementos que concuerdan con aquella búsqueda de conocimiento en la que se embarca una laica como Christine, bajo la guía de la Sibila de Cumas. Guiada por aquella "Sabiduría" sin corona, la primera parte del viaje de Christine es una búsqueda del saber por el saber mismo, lejos de la instrumentalización política de la que será objeto en el *Livre des fais*.[31] Así, aquella "*tres amée fille*" del rey, que no es otra que "*l'Université des clers de Paris*",[32] se encuentra ausente en el *Chemin*, a diferencia de la visibilidad que adquiere la "*escole sainte*"[33] de la sabiduría pagana, compuesta por toda una serie de "*Socrates*" "*Dieu*",[34] y en donde pareciese no haber lugar para los "*sages maistres et philosophes*"[35] medievales. Allí, las palabras de Cristo, los apóstoles y los profetas, incluso, el signo de la cruz, encuentran su reemplazo en el templo de la sabiduría pagana.[36] En síntesis, todo un panorama bastante distinto al del *Livre des fais*, a pesar de que el *Chemin* suele ser considerado por muchos autores como su precedente. Al respecto solo diremos que la construcción de la figura del rey sabio –edificada a partir de la historia del reino y a través de los "*exempla*" –no hubiese podido, en la medida en que busca la perpetuación de un modelo político, tener como guía a la Sibila de Cumas, ni al ideal filosófico de búsqueda desinteresada del saber. En tanto padre de la Universidad, el saber del soberano ha de equipararse al de aquellos "*maîtres*" de la corporación universitaria que se adjudicaban el magisterio de las ciencias.

---

[30] LUSIGNAN, S., *"Vérité garde le roy",* op.cit., pp. 236-237.

[31] "N'ot pas couronne ou chef assise/ Car royne n'yert couronnee", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 114, vv. 464-465.

[32] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 13, p. 46.

[33] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 146, v. 995.

[34] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 398, vv. 5248.

[35] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 5, p. 20.

[36] En referencia a las palabras de Dante frente a Virgilio a en la entrada del Infierno ("Vaille moy lonc estude/Qui m'a fait chercher tes volumes/Par qui ensemble accointance eumes"), Christine alega "Si dis que je n'oublieroie/Celle parole, ains la diroie/ En lieu d'Evangille ou de croix/ Au passer de divers destrois/ Ou puis en maint peril me vis", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 154, vv. 1136-1138 y p. 156, vv.1147-1152.

La Filosofía como Teología en el *Livre des fais*

En la cima de las ciencias poseídas por el rey, de acuerdo al *Livre des fais*, se encuentra "*sapience*" o Filosofía: "*la dignité de sapience est telle, car comme des sciences l'une precelle*".[37] Dicha "*sapience*" es definida por la autora a través de los términos intercambiables de Teología, Metafísica y Filosofía Primera:

> Elle est ditte *theologie* ou *science divine* en tant que elle considere les essences ou substances séparées ou les divines choses. Elle ditte *Methaphisique*, c'est à dire *oultre nature*, de *metha* en grec, qui vault autant à dire comme *oultre*, et *phisis*, qui veult dire *nature*, en tant que elle considere ens et les choses, qui ensuivent à lui. Elle dicte *premiere philosophie*, en tant que elle considere les premieres causes des choses. Autressi elle est ditte *sapience*, et est sont propre nom en tant que elle est tres generale et fait son possesseur cognoistre toutes choses.[38]

La idea de que Christine entiende la Filosofía como Teología se refuerza a partir de la concepción del rey, no simplemente como un filósofo, sino como un teólogo. Precediendo a toda definición libresca de la Filosofía, es la acción del monarca a partir de la cual se infiere la asimilación de la Filosofía con la Teología. En principio, el rey aparece como un "*vray philosophe*", en tanto es un "… *vray inquisiteur des hautes choses premieraines, c'est assavoir de haulte theologie*".[39] De lo que se comprende, que el monarca es un "investigador" de "Teología", cuyo fin es el conocimiento de Dios y de las virtudes celestes.[40] A la afirmación le sigue la demostración –"*en ce le demoustra nostre bon roy*"–,[41] a partir de cuatro acciones regias. En primer lugar, el acto de traducir, del latín al francés –por sabios teólogos–, varios libros de Teología de san Agustín y de otros doctores de la Iglesia. En segundo lugar, el acto de oir las lecturas sobre Teología. En tercer lugar, la comprensión de los principios de la ciencia teológica y la capacidad de disputar sobre ellos. Cuatro principios activos que hacen de este rey "filósofo" un rey "teólogo".[42] Al respecto, la idea de un "verdadero filósofo", cuyos actos lo

---

[37] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 14.

[38] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 14.

[39] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[40] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[41] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[42] "En ce le demoustra nostre bon roy, car il voult en ycelle par sages maistres estre instruit et apris, et, pour ce que peust-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la lengue françoise, fist de theologie translater plusieurs livres de saint Augustin et aultres docteurs par sages theologiens, si comme sera cy après declairié, ou chapitre de ses translacions; et de théologie souvent vouloit ouir, entendoit les poins de la science, en sçavoit

definen como un "rey teólogo", al mismo tiempo que la idea de la Filosofía como ciencia divina, conducen inevitablemente al contexto universitario en pos de develar el lazo que las une.

El vínculo problemático entre la Teología y la Filosofía es intrínseco a la constitución y evolución de la Universidad de París. De hecho, su identidad, su estructura, las jerarquías de sus facultades, la identidad de sus miembros y su rol en los campos de la ciencia, la religión y la política, se encuentran atravesados por el vínculo entablado entre ambas ciencias. En sus inicios, dicha problemática surge, tanto de la necesidad de fundar la Teología como ciencia, como de la voluntad de dotarla de un carácter institucional. Luego de Anselmo de Canterbury, Pedro Lombardo enciende la mecha de la discordia al postular que para creer es necesario comprender. La introducción de la ciencia entre Dios y los hombres viene a complicar la hermenéutica agustiniana de creencias, ya que junto a las "verdades comprendidas" que son objeto de ciencia, existen, a su vez, aquellas verdades creídas que son también objeto de un saber.[43] La cuestión de fondo no era otra que la construcción de una ciencia a partir de los presupuestos de la fe, sin destruir el mérito de la fe, ni el rigor de la ciencia.[44] Por su parte, a fin de establecer la autonomía de la Teología, la *Summa fratris Alexandris* (1240) proponía la distinción entre ciencia teórica y ciencia práctica. Los principios de la verdad, en tanto verdad, pertenecían a las ciencias teóricas, mientras que los principios de la verdad, en tanto bondad, pertenecían a las ciencias prácticas (*efficacia*), a la ética y a la gracia. Según estos autores, las Sagradas Escrituras no buscaban hacernos conocer –por el mero hecho de conocer– sino el hacernos mejores, coincidiendo así con la vocación ética aristotélica. Concebida de este modo, la Teología aparecía del lado de las ciencias prácticas –la moral y la política–, al tiempo que se convertía en una especie de sabiduría práctica, que se alejaba del concepto de ciencia metafísica de Aristóteles. Esta reflexión marca la distinción entre Teología y Filosofía Primera (Metafísica). Si bien ambas tratan sobre la causa de las causas y poseen un fin que le es propio, recibiendo ambas el calificativo de "sabiduría", difieren ante todo en su modo. La Metafísica aspira a la verdad, mientras que la Teología al bien; y mientras que la primera procede por medio del conocimiento teórico, la Teología lo hace por la vía de la iluminación interior, implicando el afecto,

parler, sentoit par raison et estude ce que theologie demoustre, laquelle chose est vraye sapience", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[43] BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op. cit, p. 193.

[44] BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op. cit, p. 194.

el deseo y el amor de Dios. De este modo, la Metafísica aparece como ciencia, mientas que la Teología es ante todo sabiduría; su fin no es conocer lo verdadero, sino suscitar el amor.[45] El intento de la escuela de Alexandre de Hales por autonomizar la Teología, haciendo de ella una ciencia práctica, es cuestionado por Alberto el Grande quien termina por proveer a la Teología de la base científica con la que se va identificar la Facultad de Teología de la Universidad de París.

Con el propósito de superar la oposición entre fe y razón, Alberto afirma que la fe establece a los creyentes en la verdad. Por su parte, la Teología ubica a los hombres en la verdad de los artículos de fe, según un acto que otorga su conformidad al enunciado creíble. Esto explica el carácter de la Teología como una ciencia de la verdad y el rol del teólogo como aquel que posee el conocimiento de las verdades a creer, las cuales no son simples axiomas.[46] En efecto, esta comprensión racional de lo creíble, fundada en la voluntad de aplicar la teoría aristotélica de las ciencias a la Teología, otorga a esta última su carácter científico y su autonomía. Al suponer, como toda ciencia, principios, teoremas y corolarios, los artículos de fe pasan de se simples axiomas a convertirse en teoremas demostrables a partir del método científico. Si la Sagradas Escrituras se extienden sobre infinidad de cosas, y no solo sobre Dios, todos los objetos de la Teología remiten en última instancia a Dios, dado que es principio y fin de acuerdo al doble movimiento de emanación y de regreso descrito por el neoplatonismo. De ahí, que la materia de la Teología no se reduzca a los artículos de fe. Tal como señala Alain de Libera, Alberto el Grande se convierte en el principal actor de la aculturación filosófica del Occidente latino en el siglo XIII; proceso que en gran medida se resume en la transmisión de Aristóteles a los latinos.[47] Asimismo, sienta las bases de la asimilación entre la Metafísica

---

[45] BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op. cit, p. 197: "Sin embargo, más allá de las diferencias, su objeto es idéntico, y los autores alegan que la Metafísica o la llamada "teología de los filósofos", la cual versa sobre el conocimiento de las primeras causas –bondad, sabiduría y potencia– por la vía de la ciencia y el razonamiento, converge en la más alta sabiduría que es aquella de la Teología (doctrina teológica) que aspira al bien y al amor de Dios".

[46] BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op. cit, p. 197 y ss.: "Alberto se mueve en el terreno de los teoremas, mientras que la concepción de Teología de Buenaventura requiere moverse más bien en el campo de los axiomas. Un axioma es una afirmación que se acepta como verdadera sin necesidad de que sea demostrada. No requiere de ninguna prueba y es universalmente aceptada, puesto que su no aceptación contradeciría toda lógica. Por otra parte, los teoremas son propuestas teóricas que requieren de una comprobación. A diferencia de los axiomas, no son aceptados automáticamente, sino que se someten a pruebas de las cuales se extraen los resultados que apoyan la teoría. Uno de los teoremas más conocidos es el teorema de Pitágoras".

[47] DE LIBERA, A., *La Philosophie médiévale,* Presses universitaires de France, París, 1998, p. 397.

y la Teología, la cual es difundida a través del comentario de la *Metafísica* de Tomás de Aquino, aunque en la mayoría de sus otros escritos este último las disocie. Por su parte, en su *Livre de fais*, la definición de Christine mantiene la confusión de Avicena entre ciencia divina y Filosofía Primera. Lejos de ser problemática, dicha asimilación fue objeto de controversia durante la crisis intelectual y universitaria del 1270 entre los "artistas" de la Facultad de Artes y los teólogos de la Facultad de Teología. Las definiciones, tanto de Teología como de Filosofía, aparecen por aquel entonces condicionadas por una lucha de jerarquías en el seno de la Universidad de París. En la pugna, vemos fortalecerse, desde el campo teológico, argumentos que buscan establecer el rol servil de la Filosofía respecto de la Teología dentro de la hermenáutica aristotélica, aunque también florecen argumentos que fundan la superioridad del teólogo a partir de una Teología "revelada" o "inspirada" que quita toda importancia al método racionalista como vía del conocimiento de Dios.[48] Entre estos últimos, Tomás de Aquino, quien por fuera de su comentario a la *Metafísica*, y en cierto sentido, contradiciendolo, establece la diferencia entre aquella ciencia divina de los filósofos (Metafísica) y la doctrina sagrada que parte de una participación por medio de la fe, marcando la distinción entre Teología filosófica (Metafísica) y Teología Revelada, inspirada por el Espíritu Santo.[49]

Resulta claro que todo este desarrollo explicativo de la relación conflictiva entre la Filosofía y la Teología en el marco universitario, no hubiese sido necesario si aceptásemos que en su definición de "*vray philosophe*" la autora reproduce sencillamente, y tan solo como buena copista, el comentario de Avicena que asimilaba la Metafísica a la ciencia divina, en una suerte de Teología filosófica.[50] No obstante, la cuestión se complica por el hecho de que Christine hace de

[48] TOMÁS DE AQUINO, *Sermo XIII*, "Homo quidam fecit cenam magnam", en BATAILLON, L., *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 67, 1983, pp. 353-369. Una concepción semejante puede encontrarse en TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 2, DECKER, B. (ed.), Brill, Leiden, 1955, pp. 86-87. Sobre la cuestión de la Filosofía y la Teología en Tomás de Aquino, cf. BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op. cit, pp. 215-237; OLIVA, A., "Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin", *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 97, 2/3, 2013, pp. 397–444.

[49] "Hec est differencia inter doctrinam sacre scripture et philosophie quod doctrina philosophie est ex creatura, sed doctrina sacre scripture est ex inspiracione, unde dicit: si quis aperuerit michi, intrabo ad eum, scilicet per inspiracionem spiritus sancti", TOMÁS DE AQUINO, *Sermo dominica secunda post Trinitatem,* pars 2.

[50] "Iam etiam audisti quod scientia divina est in qua quaerunt de primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendent ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus (...) Cum igitur certum fuerit hic esse principium primum quod est attribuens aliis certitudinem, profecto certum erit quia ipsum est certitdo per seipsum, et etiam

este rey filósofo un rey teólogo, estando al tanto de los conceptos de Teología revelada. Si resulta probable que Christine haya recibido conceptos teológicos semejantes a través de Agustín, Buenaventura, Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino y Jean Gerson, lo cierto es que ella misma los emplea en su *Advision*.[51] Y en este sentido, la asimilación de la Metafísica a la Teología en el *Livre des fais*, se nos presenta como una elección entre las distintas concepciones de la ciencia teológica que maneja la autora. Al momento de definir a su rey filósofo en tanto rey teólogo, Christine elige ubicarse del lado de aquella "teología de los filósofos" defendida principalmente por la corporación universitaria. Si las disputas entre disciplinas eran frecuentes, si muchos de los conflictos entorno a las definiciones de las ciencias tenían su origen en la pelea de estatus de los maestros, no es menos cierto que muchas de las prácticas universitarias en las distintas facultades eran solidarias y que el currículo obligaba a pasar por la Facultad de Artes antes de ingresar en la de Teología.[52] En este sentido, el teólogo hubo de ser, en muchos casos, antes un "*maître artien*". Siguiendo la solidaridad de las ciencias dentro del marco universitario, el rey de Christine aparece como una arquitectura de saberes en cuya cima se encuentra la Teología. A partir de los textos aristotélicos del *Acerca del Alma* y del Libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Christine establece las cuatro razones de la supremacía de la ciencia teológica: 1) la certitud, 2) la dignidad, en tanto tiene como objeto las cosas principales y más elevadas, 3) la perfección, en cuanto es perfección de todo principio, 4) su dificultad, en tanto es poco común y de difícil comprensión. Luego, concluye, que todas estas condiciones forman parte de la "*sapience*", porque antes que cualquier otra la Teología "*est certaine*";[53] por consiguiente, la ciencia más honorable y digna, puesto que trata de los primeros principios, en tanto su fundamento es Dios. Asimismo, la autora le otorga el rol de ciencia que perfecciona al resto de las ciencias, perfecta en si misma, puesto que no tiene fin fuera de

erit quod scientia de eo est scientia de veritate absolute", AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina,* VAN RIE, S. - VERBEKE, G. (eds.), E. Peeters-Brill, Lovaina-Leiden, 1977, 1980, I, 2, 28-3, p. 34 y VI, 3, 15-19, p. 319. Sobre la concepción de la *Metafísica* de Avicena, cf. FINIANOS, G., "Une métaphysique de l'existant. Existant et existence chez Avicenne", *Noesis*, 32, 2018, pp. 25-35.

[51] Para un análisis en esta línea, cf. PAUPERT, A., "Philosophie '*en fourme de sainte Theologie*'", op.cit., pp. 39-54.

[52] Sobre el asunto, cf. KOUAMÉ, T., "Introduction", en KOUAMÉ, T. (ed.), "Le système d'enseignement occidental (XI^{e}-XVI^{e} siècle)", *Cahiers de recherches médiévales*, 18, 2009, pp. 5-8; y en el mismo volúmen GOROCHOV, N., " Les maîtres parisiens et la genèse de l'Université (1200-1231)", pp. 53-73.

[53] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 14.

sí, por ser principio de todas las ciencias, así como el fin último de todas ellas.[54] La supremacía de la Teología como ciencia es al mismo tiempo un espejo, en el registro institucional, de la superioridad jerárquica de los maestros de Teología, y por ende, de la Facultad de Teología sobre la Facultad de Artes, así como sobre el resto de las Facultades de Medicina y Derecho. Y es precisamente, en este registro institucional donde también se ampara la figura del rey clérigo de Christine de Pizan. Puesto que no es casualidad que la autora defina la ciencia a partir de la acción regia que en gran medida es un espejo de las actividades llevadas a cabo por el "*maître*" teólogo, aunque, como veremos, con ciertas particularidades. De ahí, que la figura magisterial, en sustancia, institucional, sea capital para comprender el modelo de rey clérigo de la autora. En su imaginario, el componente social e institucional de la Universidad imprime en gran medida la lógica al ordenamiento de las ciencias. [55] Y su rey, no puede más que aparecer en la cima de la jerarquía magisterial como un maestro teólogo.

El rey *vray inquisiteur*
La *inquisitio* en la base de una teología científica

Si las similitudes entre el rey "filósofo" de Christine con un maestro teólogo son evidentes, lo cierto es que la autora, a diferencia de lo que sucederá con el resto de las ciencias poseídas por el rey, nunca lo llama "teólogo". No obstante, como buena creadora de calificativos atribuidos a su rey ("*tiltres à lui institués*"),[56] curiosamente, y a fin de referirse a su "rey teólogo", la autora implementa una categoría por completo novedosa, y que invita a descifrar al interior de su texto. Nace, allí, el calificativo de un rey "*vray inquisiteur*":

> Et que nostre roy Charles fust vray philosophe (…) appert par ce que il fu vray inquisiteur des hautes choses premieraines, c'est assavoir de haulte theologie, qui est

[54] "…et doncques perfaitte car si comme est signe singulier de grant perfection rende une chose en soy, et, pour ce, seul Dieu disons nous tres perfait, qu'il est principe et fin et à soy se reduit", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 15.

[55] Cf. DE LIBERA, A., *La pensée médiévale,* Encyclopædia Universalis, 2017.

[56] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 12. Christine utiliza la categoría de "titre" que contiene una carga semántica jurídica, es decir, en tanto "derecho correspondido", para todos los calificativos que otorga al rey sabio a lo largo de su obra. Al respecto, cf. "Titre", en *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*.

> le terme de sapience qui n'est aultre chose que cognoistre Dieu et ses hautes vertus celestes, par naturele science.[57]

A primera vista, llama la atención la rareza de un apelativo semejante para calificar a un rey, no solo en la época medieval sino en la historia en general. En principio, no existen dudas que el calificativo releva del universo de la "*enquête*" (investigación). En su nivel básico, proviene del verbo en latín "*inquiro*" que significa "buscar", "tratar de descubrir", "averiguar", "examinar"; de ahí, "cuestionar, interrogar", mostrando al mismo tiempo que el procedimiento de la "*enquête*" no puede alcanzarse sin testimonios.[58] Claramente, para nuestra autora, no se trata de cualquier investigación, sino de aquella orientada a las causas primeras, es decir, a los objetos de la Teología. En este sentido, la nobleza del objeto (Dios) define un método y un soporte determinado, que hacen del rey un maestro teólogo, aunque dicho calificativo jamás sea empleado de manera literal por la escritora. ¿Cuál es, entonces, la esencia de este rey "verdadero investigador" que viene a sustituir la categoría de "rey teólogo"? ¿Por qué la novedad? ¿En qué medida esta última no expresa una resignificación del "magisterio teológico" desde que es encarnado por el rey?

Para responder a estas cuestiones, reparar en el término "*inquisitio*" (inquisición/investigación/búsqueda de pruebas)[59] resulta esencial. En su versión latina Christine utiliza el término en pocas oportunidades y solo para referirse a la búsqueda de causas primeras, ya sea el Supremo Bien (en el marco de una Filosofía pagana, en el *Chemin*),[60] ya sea Dios (en el marco de una Teología revelada, en la *Advision*).[61] En cuanto al calificativo de "*vray inquisiteur*" en francés, aplicado a la figura regia en el *Livre des fais*, nos vemos obligados a resaltar su más absoluta rareza para la época medieval. No hemos podido constatar, ni en las fuentes, ni en el excelente trabajo de la especialista en las "*enquêtes*" medievales, Marie Dejoux, la presencia de un calificativo semejante atribuído

---

[57] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, pp. 12-13.

[58] MATTÉONI, O., "Enquêtes, pouvoir princier et contrôle des hommes dans les territoires des dues de Bourbon (milieu du XIV^{e} siècle-début du XVI^{e} siècle)", en GAUVARD, C. (ed.), *L'enquête au Moyen Âge. Actes du colloque international réuni à l'École française de Rome du 29 au 31 janvier 2004*, École française de Rome, Roma, 2008, pp. 363-404, p. 370.

[59] *Diccionario Ilustrado Latino-Español*, Vox, Barcelona, 2009, p. 251.

[60] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 404, vv. 5343-5370.

[61] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit., III, 25, p. 136.

al rey.[62] El libro de Marie Dejoux sobre las diversas "*enquêtes*" llevadas a cabo por el gran promotor que fue san Luis, no registra en las fuentes de la época el término de "*inquisiteur*" aplicado al monarca. Hemos de destacar que "*inquisiteur*" deriva de "*inquisitor*" cuyo significado en latín es "investigador", "indagador" o "encargado de una información judicial".[63] La variante francesa medieval de "*inquisiteur*", según las definiciones ofrecidas por el *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*, significa "aquel que lleva a cabo una investigación, un examinador", y de manera particular, en el campo de la justicia eclesiástica, "juez encargado de perseguir a los heréticos y de castigarlos".[64] Debemos destacar, que las apariciones en las fuentes medievales de la variante francesa "*inquisiteur*" se relacionan esencialmente con el dominio judicial eclesiástico, como lo demuestran un conjunto de documentos de orígenes diversos. Entre ellos podemos citar a los "*inquisiteurs commis de la Sainte Eglise*" [65] de los registros de la ciudad de Flandes, el "*inquisiteur des erreurs et hérésies*"[66] de la Crónica de Enguerrand de Monstrelet, y el apelativo comúnmente usado de "*inquisiteur sur le fait de la foy*"[67] o "*inquisiteur de la foy*"[68] que aparece en la mayoría de las fuentes que registran el término "*inquisiteur*", y que claramente hace referencia a los agentes de la Iglesia,[69] como se ve abrumadoramente para el "*Processus in causa fidei*" contra Juana de Arco.[70] Solo en la *Crónica de Froissart*, específicamente en el Prólogo al Libro Primero, el concepto aparece en el terreno secular, aplicado a la persona del mismo cronista, quien se juzga a sí mismo "*juste inquisiteur et raporteur*" de las proezas valerosas de los hombres de su

---

[62] DEJOUX, M., *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Presses universitaires de France, París, 2014.

[63] "Inquisitor", en *Mediae Latinitatis Lexicon Minus,* NIERMEYER, J. F. - VAN DE KIEFT, C. - BURGERS, J. W. J. (eds.), Brill, 2014.

[64] Cf. "Inquisiteur", DMF.

[65] ESPINAS, E. - PIRENNE, H. (eds.), "Première partie: des origines à l'époque bourguignonne", *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre (1377-1790)*, La Gorgue-Kiessling, Ypres-Bruselas, 1920, t. 3.

[66] ENGUERRAND DE MONSTRELET, *La Chronique d'Enguerran de Monstrelet en deux livres avec pièces justificatives: 1400-1444*, DOUËT D'ARCQ, L. (ed.), J. Renouard, París, 1860, t. 4, c.1444-1453, p. 444.

[67] DOUËT D'ARCQ, L. (ed.), *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI*, J. Renouard, París, 1863, t. 1, 1404, p. 261.

[68] NICOLAS DE BAYE, *Journal (1400-1417),* TUETEY, A. (ed.), J. Renouard, París, 1885, t. 1, 1400-1410, p. 251.

[69] Cf. "Inquisiteur", DMF.

[70] Cf. "Inquisiteur", *Thesaurus Formarum (TF-CILF).*

tiempo.[71] En el caso de Christine, la cuestión parece ser un tanto más compleja. Aplicada al rey, la categoría de "*vray inquisiteur*" parece vincularse, en un principio, a la figura del investigador en el terreno de las ciencias, encontrándose más acorde con el apelativo otorgado a los maestros de Filosofía y de Teología en las fuentes medievales de tradición escolar y universitaria. En efecto, el término "*inquisiteur*", en tanto investigador en el terreno de las *disciplinae*, tiene una larga tradición. Por ejemplo, en Séneca, quien refiriéndose al filósofo griego peripatético, Estratón de Lámpsaco, lo apoda "*rerum naturae inquisitor*",[72] en el linaje de Aristóteles y de su discípulo Teofrasto. No obstante, nos interesa principalmente el uso que adquiere en la tradición cristiana y su posterior desarrollo en el occidente latino. Uno de los primeros testimonios lo tenemos en los primeros comentarios y usos de las *Epístolas de Pablo a los Corintios*. Y, cabe aclarar, que dentro de esta tradición, el término "*inquisitor*" adquiere un valor principalmente negativo. Por ejemplo, en sus *Sermones ad populum*, Agustín afirma que el contenido de la confesión de Jesús al Dios Padre fue revelada a los pobres y no a los sabios y prudentes.[73] Luego se pregunta, quienes son dichos sabios y prudentes; a lo que responde, que son los mismos a los se refiere Pablo en sus *Epístolas*, cuando se pregunta: "*Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi inquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?*".[74] Agustín se explaya y define a estos "*inquisitores*" como aquellos que "disputando mucho acerca de Dios, dijeron cosas falsas, y enardecidos por sus doctrinas, pudieron muy poco conocer y encontrar a Dios".[75] En otras palabras, "quienes negando que la sustancia de Dios es incomprensible e invisible, pensaron que Dios era aire, cielo, sol o alguna otra cosa que sobresalía de manera sublime en

[71] Ms. Fr. 6477-6479, BnF, vol. 1, fol. 2 r.

[72] SÉNECA, *Naturales quaestiones,* HINE, H (ed.), Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1996, lib. 6, cap. 13, pars 2, p. 250: "Straton ex eadem schola est, qui hanc partem philosophiae maxime coluit, et rerum naturae inquisitor fuit".

[73] "Sapientes et prudentes, quibus abscondita sunt mysteria. Audivimus Filium Dei Cicentem, Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae. Quid ei confitetur? In quo eum laudat? Quia abscondisti, inquit, haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis", en AGUSTÍN DE HIPONA, "Sermo LXVIII", "Semones ad populum", MIGNE, J-P. (ed.), *Patrologia Latina*, 38, París, 1845, cap. 1, col. 0438.

[74] AGUSTÍN DE HIPONA, "Sermo LXVIII", op.cit., cap. 1, col. 0438.

[75] "Etiam nunc adhuc fortasse quaeris, qui sunt isti. Forte illi sunt, qui multum de Deo disputantes, falsa dixerunt; inflati doctrinis suis, Deum invenire et cognoscere minime potuerunt", AGUSTÍN DE HIPONA, "Sermo LXVIII", op.cit., caput 1, col. 0438.

la criatura".[76] O los comentarios a las Epístolas paulinas de un discípulo de Casiodoro, en el siglo VI, quien ante la misma pregunta, "*Ubi inquisitor hujus saeculi?*", se explayaba en su definición de "*inquisitor*", como aquel que por medio de su sabiduría indagaba sobre las cosas ocultas, como sobre las cosas escondidas y naturales de los singulares.[77] Por su parte, la escolástica retoma la tradición exegética del "*inquisitor*" y la desarrolla en un contexo escolar. Ante la misma pregunta de las *Epístolas paulinas*, Pedro Lombardo define en sus glosas al "*inquisitor*", como aquel que explora los secretos de la naturaleza.[78] Siguiendo la idea bíblica original, las glosas y comentarios, incluida la de un escolástico como Pedro Lombardo, continúan otorgando al "*inquisitor*" una connotación negativa en el seno de la economía de la fe cristiana. Con Tomás de Aquino, dicha tradición parece tomar un rumbo contrario. En su *Super Boetium De Trinitate,* el Aquinate retoma el pasaje de I Corintios 1, 17, muy citado durante toda la Edad Media, junto a la Glosa de Pedro de Lombardo. No obstante, Tomás marca un punto de inflexión al otorgar una connotación positiva al "*inquisitor*". En la Primera Parte, en la *Quaestio* 2, Tomás indaga acerca de la manifestación de la cognición divina, a partir de cuatro proposiciones.[79] Es la proposición tercera en donde se pregunta si en la ciencia de la Fe, la cual es a partir de Dios, es lícito servirse de los argumentos de los filósofos y de las autoridades.[80] En dicho artículo aparece la cuestión de la Filosofía como medio para alcanzar las verdades teológicas y la diferencia existente entre los filósofos y los predicadores de la palabra de Cristo, es decir, entre la misión de evangelizar y aquella de enseñar la verdad filosófica. Lo interesante es ver, cómo el concepto de "*inquisitor*" de I Corintios 1, 20 es especificado a partir de la glosa de Pedro Lombardo. Así a la pregunta de la cita bíblica "*ubi inquisitor huius sae-*

---

[76] "...et pro Deo, cujus est incomprehensibilis invisibilisque substantia, putaverunt Deum esse aerem, aetherem, Deum esse solem, Deum esse aliquid quod sublimiter eminet in creatura. Attendentes enim magnitudines et pulchritudines et fortitudines creaturarum, ibi remanserunt, Creatorem non invenerunt", AGUSTÍN DE HIPONA, "Sermo LXVIII", op.cit., cap. 1, col. 0438.

[77] CASSIODORI DISCIPULUS, "Commentaria in epistulas sancti Pauli; Ad Corinthios I", *Patrologia Latina*, 68, cap. 1, col. 508D-509A.

[78] "Ubi scriba? ubi inquisitor hujus saeculi! Sapiens genus est utriusque, scilicet scribae et inquisitoris. Scriba est qui etiam de moribus et artibus praecepta dat. Conquisitor est qui secreta naturae rimatur. Tales enim recipit Deus inter praedicatores, sed stultos fecit", PEDRO LOMBARDO, "In Epistolam I ad Corinthios", en "Collectanea in omnes D. Pauli apostoli epístolas", *Patrologia Latina,* 191, cap. 1, col. 1542C-1542D.

[79] "Deinde quaeritur de manifestatione divinae cognitionis. Et circa hoc quaeruntur quattuor", TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate,* 1, q. 2, pr.

[80] TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate,* 1, q. 2, pr. 3

culi?", la glosa lombardiana específica "*inquisitor est qui naturae secreta rimatur*".[81] Vemos de este modo la definición de "*inquisitor*" como aquel que utiliza las razones filosóficas para alcanzar las verdades teológicas. Sin embargo, lo interesante en Tomás, es el giro positivo que opera en la función del "*inquisitor*" como filósofo. Bajo la autoridad bíblica de la epístola paulina a Tito (1, 12) y de Daniel (1, 8, a través de la glosa de Jerónimo), junto a Jerónimo (*Epistola Ad Pamachium de dormitione Pauline*) y Agustín (*De Trinitate* y *De doctrina christiana*), Tomás recupera la utilidad de la Filosofía para el conocimiento de Dios y de sus verdades, al tiempo que carga con una connotación positiva al concepto de "*inquisitor*" de las verdades divinas, a partir de la Filosofía. Así, en su visión solidaria de las ciencias, el Aquinate concluye que la Filosofía no es contraria a la sagrada doctrina (ciencia divina), puesto que es imposible que las cosas que son de la Filosofía, sean contrarias aquellas que son de la fe.[82] Y más importante aún, la Filosofía es en varios modos útil a la Teología. En conclusión, con Tomás tenemos la definición de "*inquisitor*" como filósofo, al tiempo que un trabajo argumentativo para otorgarle una connotación positiva, convirtiendo a la Filosofía en servidora (*ancilla*) de la Teología. En sus textos aristotélicos, como en su *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, Tomás define a los filósofos como "*qui profitentur se inquisitores esse veritatis*".[83] Del mismo modo, Buenaventura, quien comentando el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, aplica por igual el término de "*inquisitores veritatis*" a aquellos preeminentes clérigos, expertos en Teología y Filosofía, aunque remarca su diferencia.[84] O por ejemplo, Juan Duns Scoto en su *De triple genere contemplationis*, quien respecto a la búsqueda de las cosas creadas por Dios, las cuales pueden ser alcanzadas con los cinco sentidos, se llama a sí mismo "*ardentissimus inquisitor, et diligentissimus explorator, et studiosissimus perscrutator*".[85] Vemos, así, instaurada, en los teólogos, la vertiente positiva del concepto de "*inquisitor*"

---

[81] TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate,* 1, q. 2, a. 3, arg. 1.

[82] "Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis", TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate,* 1, q. 2, a. 3, co. 2.

[83] TOMÁS DE AQUINO, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, lib. 1, l. 22, n. 5.

[84] "Nam magni et profundi clerici et in theologia et in philosophia, qui magis fuerunt veritatis inquisitores, diversificati sunt", BUENAVENTURA, "Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in librum II", en *Opera omnia*, PP. Collegii a S. Bonaventura (ed.), 1885, t. 2, distinct. 3, pars 1, art. 1, q. 2, co., p. 96.

[85] JUAN DUNS SCOTO, "De triplici genere contemplationis", *Patrologia Latina,* 198, 1855, p. 805, col. 456.

como filósofo al servicio de la Teología. En líneas generales, en lo relativo a la larga tradición escolar y universitaria, hemos podido constatar un uso positivo del término "*inquisitor*" como aquel investigador de las diversas ciencias del *trivium* y del *quadrivium*, generalmente acompañado de ciertos adjetivos con valor positivo. Por ejemplo, dicho término es utilizado por Prisciano en sus *Institutiones grammaticae* al momento de referirse a las habilidades gramaticales de Flavius Caper, "*antiquitatis doctissimus inquisitor*".[86] Un gran conocedor de este autor, Beda el Venerable, también utiliza la expresión "*solertissimus naturarum inquisitor*"[87] en su *De temporum ratione* (725) para referirse a Plinio y a sus descubrimientos expuestos en su *Historia naturale*. Entre los sabios de la tradición escolar carolina del siglo IX, Rabano Mauro, en su esfuerzo por conciliar las ciencias profanas con la Teología, en su *De computo,* llamaba "*curiosus inquisitor*" a aquel sabio conocedor de la ciencia de Astronomía, gran observador de los cuerpos celestes que indicaban a los hombres la entrada, el trayecto y la desaparición de la luna y el sol.[88] En el marco de esta misma ciencia, la *Computistica aevi carolini* llama "*avidus inquisitor*" al experto en el arte de calcular el tiempo.[89] La categoría de "*inquisitor*", como experto en Física, puede verse en el tratado introducción a la Lógica del siglo XII, *Logica ingredientibus*, de Pedro Abelardo, donde el filósofo, equiparando el pensamiento de Aristóteles y Platón, llama a este último "*physicae inquisitor*".[90] Un tratamiento igual

[86] PRISCIANO, "Institutiones grammaticae", en *Grammatici Latini, II-III*, HERTZ, M. - KEIL, H. (eds.), Teubner, Leipzig, 1855-1859, vol. 2, lib. 7, p. 354.

[87] "Denique solertissimus naturarum inquisitor plinius, qui non negat terram etsi sit figura pineae nucis, nihilominus undique incoli, uide quid de his scribens zonis dicat: circa, inquit, duae tantum inter exustam et rigentes temperantur, eae que ipsae inter se non peruiae propter incendium sideris", BEDA EL VENERABLE, *De temporum ratione*, en JONES, C. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina,* Brepols, Turnhout, 1977, 123B, cap. 34.

[88] "Et haec nisi ab eo qui astronomiae disciplinam tenet, et siderum loca intimare ac demonstrare nouerit nullatenus, edisci pleniter queunt. Sed horum tamen signorum curiosus inquisitor potest aliquam accipere notitiam, si diligenter solis ac lunae in eis obseruauerit cursus, aditus et secessus", RABANO MAURO, "Liber de computo", en McCULLOH, J. - STEVENS, W. (eds.), *Rabani Mauri Martyrologium. Liber de computo*, Brepols, Turnhout, 1979, pp. 199-321, lib. 1, cap. 40.

[89] "Si vero hoc avidus calculandi inquisitor artis peritiam scire desideras, unde oriantur regulares minores in mense Martio quattuor, sume dies anni usque ad Kalendas Martii, qui faciunt dies sexaginta, et divide per septimam partem", *Computistica aevi carolini saec. 9*, BORST, A. (ed.), *QQ Geistesgesch*, 21, 2006, pp. 1087-1334, lib. 4, cap. 19b, p. 1220.

[90] PEDRO ABELARDO, "Logica ingredientibus", GEYER, B. (ed.), *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI (1919-1927)*, Aschendorff, Munich, 1919, 1, introductio, p. 24.

puede apreciarse en el "*diligens inquisitor*"[91] de las reglas de la Física en las *Quaestiones in Aristotelis Physicam*, escrito por quien fuera el rector de las Universidades de París y de Viena, Alberto de Sajonia; o posiblemente, por su maestro, el filósofo escolástico, Jean Buridán. Tenemos, asimismo, el "*inquisitor*"[92] experto en Dialéctica de la versión latina de *De scientiis* de Al Farabi, traducido por Gerardo de Cremona. Por su parte, en el siglo XIII, el filósofo inglés, Roger Bacon, citando a Boecio, hablaba de la importancia del *quadrivium*, es decir, de las ciencias matemáticas para alcanzar la verdad; puesto que sin ellas el "*inquisitor*" no puede llegar a esta última, sino en mínima medida.[93] Lo mismo hace Vincent de Beauvais, en el capítulo 2 ("*De excellentia et utilitate Mathematicae*") del libro XVI de su *Speculum doctrinale,* donde aclara que el "*inquisitor*" que desconozca el *quadrivium* no podrá encontrar la verdad.[94] En suma, durante la Edad Media, entre los clérigos escolares y universitarios, la categoría de "*inquisitor*" adquiere una connotación positiva, al tiempo que condensa una serie de saberes que un maestro debía manejar.

Al lado del "*inquisitor*" de las ciencias de la tradición escolar, se posiciona el "*inquisitor*" de contenido institucional y jurídico. Con el nacimiento del tribunal de la Inquisición, establecido por el papa Gregorio IX, a partir de 1231, y a objeto de reprimir la herejía, el término "*inquisitor*" comienza a aparecer en las fuentes de la época para definir a los agentes eclesiásticos del santo tribunal. Este último se presenta como un tribunal de excepción, permanente, que interviene en todos los asuntos que interesan a la defensa de la fe. Debe su nombre al procedimiento inquisitorial que permite la búsqueda/persecución, por virtud del oficio –"*ex officio*"–, de toda persona vagamente sospechada, lo que

---

[91] "Plures aliae regulae possunt elici ex praedictis, quas dimitto causa brevitatis; sed diligens inquisitor eas eliciat. Ad rationes dico quod forte ex vitio translatoris sunt positae falsae regulae quae creduntur esse positae de mente Aristotelis, licet ita non sit", ALBERTO DE SAJONIA, *Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia,* PATAR, B. (ed.), Editions de l'institut supérieur de philosophie, Lovaina la Nueva, 1999, t. 41, lib. 7, q. 8, p. 994.

[92] "Quarum una est in hoc ut querat inquisitor ex rebus famosis quas concedunt omnes homines uictoriam respondentis in positione, quam respondens nititur seruare aut defendere cum sermonibus iterum famosis", GALONNIER, A. (ed.), *Le 'de Scientiis Alfarabii' de Gerard de Cremone. Contribution aux problèmes de l'acculturation au XII^e siècle*, Brepols, Turnhout, 2016, p. 202.

[93] "Dicit Boetius in secundo prologo Arithmeticae, quod *mathematicae quatuor partibus si careat inquisitor, verum minime invenire possit*. Et iterum *Sine hac quidem speculatione veritatis nulli recte sapiendum* est", ROGER BACON, *Opus maius*, BRIDGES, J. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1897-1900, 3 vols, vol. 1, pars 4, d.1, c. 2, p. 98.

[94] VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius: Speculum doctrinale,* BELLÈRE, B. (ed.), Douai, 1624, lib. 16, cap. 2, col. 1504.

hace posible una represión rápida y eficaz. En todo caso, el término "*inquisitor*" adquiere primordialmente este significado para referirse a estos agentes cuyo procedimiento de búsqueda de sospechosos era la *enquête* general o la citación individual con el consecuente interrogatorio.[95] Así, los vemos aparecer en la *Cronica pontificum et imperatorum* de Albertus Bazanis de mediados del siglo XIV, como aquel hermano Gardanus de la orden de los predicadores de la región de Persico "*inquisitor pro sancta Romana ecclesia heretice pravitatis*".[96] Ya para el siglo XV, tenemos asentada la exacta definición en un canonista y estudioso de las artes liberales, Arnold Gheyloven (c. 1375/1420), quien en su *Gnotosolitos parvus* (suerte de Suma de teología moral y de derecho canónico), tomando como antecedente al canonista boloñés Gaspar Calderino, define al "*inquisitor*" como aquel que "*potest punire et penitenciam imponere*"[97] a los herejes. Así, en muchas ocasiones aparece la fórmula "*inquisitor haereticae pravitatis*", que se ofrece en el libro 5 del *Liber Sextus Decretalium* de 1298, comisionado por el papa Bonifacio VIII, a fin de reunir los textos legislativos esenciales aparecidos desde 1234. Allí encontramos una serie de capítulos destinados a definir las funciones y los límites de los "*inquisitores haereticae pravitatis*".

En vista a los significados y los usos del término "*inquisitor*" en el occidente latino medieval, el "verdadero investigador" de Christine de Pizan, posee idudablemente un carácter positivo, al tiempo que se reclama heredero de la tradición escolar, en tanto es inteligible en un registro científico. No obstante, a diferencia de los escolásticos citados, el término "investigador" no se refiere a un "filósofo", sino a un "teólogo", al tiempo que se sustenta en una definición de Teología filosófica, en donde no es posible apreciar una disociación de componentes. Por otra parte, tampoco podemos descartar de manera automática, una connotación jurídica institucional propia de los regímenes de verdad. Solo basta decir, que Christine no titula al rey como un "inquisidor de la verdad", como suele aparecer en las fuentes escolásticas respecto a los hombres de ciencia, sino como "el verdadero inquisidor", lo que inevitablemente nos coloca en otro registro, aquel de la autoridad soberana del monarca. Ciencia y Política aparecen como una misma sustancia. Esto explica por qué la autora define

[95] DEFOURNEAUX, M. - DOSSAT, Y. (eds.), "Inquisition", *Encyclopædia Universalis*, URL : http://www.universalis-edu.com.janus.bis-sorbonne.fr/encyclopedie/inquisition/

[96] ALBERTO DE BEZANIS, *Cronica pontificum et imperatorum,* HOLDER-EGGER, O. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1908, vol. 3, pp. 1-117, p. 98.

[97] "Si tamen dogmatizavit possibilia apud Deum impossibilia, tunc inquisitor potest punire et penitenciam imponere", ARNOLDUS GHEYLOVEN ROTERODAMUS, *Gnotosolitos parvus*, WEILER, A. (ed.), Brepols, Turnhout, 2008, pars 1, r. 5, p. 250.

principalmente a una ciencia a través de un "rey en ejercicio" y no a través de una definición libresca. El hecho de quedarse en las definiciones puede resultar riesgoso para la comprensión total del modelo político impartido por la escritora. Por ejemplo, entre los pocos autores que por fuera del campo literario se han referido al valor filosófico de la obra de Christine, se encuentra Alain de Libera, quien otorga importancia a la definición de Filosofía provista por la escritora en el *Livre de fais* (citada líneas arriba), y a la cual cita en un breve acápite dedicado a la emergencia de las mujeres en la Baja Edad Media. Según el autor, este pasaje representa la perfecta síntesis de todas las acepciones aristotélicas de filosofía primera, dado que la autora esboza las dos orientaciones primordiales de la Filosofía –la ontológica y la teológica– que para los intérpretes modernos articulan en su totalidad el propósito metafísico.[98] Así, según el autor, el concepto de sabiduría, expuesto por Christine, representa el ideal de vida filosófica, aquel *apanage* de los seres libres suficientemente ricos para dedicarse a la reflexión,[99] al tiempo que provee una imagen de rey-teólogo que realiza el ideal aristotélico del filósofo-rey. Sin duda, el razonamiento de Alain de Libera resulta sagaz y pertinente en lo que atañe al componente ontológico y teológico que reúne la definición de Christine; no obstante, la Filosofía como *apanage* de los hombres libres, resulta una idea un tanto más discutible, y a la vez difícil de conciliar con la figura de un rey. Si dicho ideal de libertad filosófica es rastreable en varias obras de la autora, por el contrario, se encuentra lejos de tocar la esencia de la Teología filosófica impartida en el *Livre de fais*. En lo que atañe al rey, nada más alejado que aquel *apanage* de la pretendida libertad filosófica. Ante todo, hombre de estado, el rey tiene un primer deber: servir a la corona de Francia.[100] De ahí, que el rey sea un sabio siempre "en ejercicio". Por ende, la hipotética concepción de un rey que encarna un tipo de ideal filosófico, fundado en los principios de libertad, desatiende por completo el registro político como histórico de la obra, así como el lugar de las distintas ciencias en la economía de un texto que busca hacer de ellas una parte constitutiva de la función regia, y por

[98] DE LIBERA, A., *La Philosophie médiévale,* op.cit., pp. 473-474.

[99] "Identifiée à la sagesse, vertu intellectuelle suprême, la vie philosophique est présentée comme l'apanage des êtres libres, suffisamment riches pour s'adonner à la réflexion", DE LIBERA, A., *La Philosophie médiévale,* op.cit., p. 473.

[100] La misma Corona que a lo largo de su función le ha deparado "labour, angoisses, tourmens, peins de cuer, de corps, de conscience, et perilz d'ame"; palabras, estas, que forman parte del discurso de despedida del rey hacia la corona de consagración, CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 71, p. 188. Sobre la función real, cf. RODRIGUEZ, J. E, "El rey y la Corona en el pensamiento político de Christine de Pizan", *Calamus*, 6, 2022.

ende, de la "*scientia principis*". En este sentido la categoría de "*vray inquisiteur*" solo es descifrable a partir de una práctica científica determinada y con objetivos igualmente concretos.

El rey *magister theologiae*

Como buen teólogo el rey estudia la ciencia teológica a partir de la Biblia y de los Padres.[101] Perfecto conocedor del latín, el rey maneja a la perfección las artes de la palabra –Dialéctica, Gramática y Retórica–; requisito, este, de todo aspirante a la Teología. En efecto, no se llega a la Teología, salvo algunas excepciones, sin antes haber pasado por el *gradus* de "*maitre és ars*". De ahí, que Christine dedique una parte de su obra a demostrar que el rey es un "*tres grant artiste*"[102] en "*.VII. sciences liberales*".[103] El método de la *enquête* aplicado a las Sagradas Escrituras no era disociable del *habitus* de la *disputatio*. El saber teológico y su método se adquirían de manera progresiva, no solo a través del estudio de los textos sagrados, sino al calor de la lucha argumentativa. La instrucción teológica exigía la asistencia a las lecturas de la Biblia donde el auditor asistía con sus propios ejemplares comentados, para luego ingresar en la fase de las disputas. Asimismo, la faceta social de la ciencia implicaba la misión de dar sermones (uno por año) y la asistencia a colaciones y manifestaciones escolares. Ninguna de estas aptitudes ni actividades escapan al modelo de monarca esbozado por nuestra escritora. En el *Livre des fais*, la autora menciona que el rey solía "*ouir*"[104] acerca de Teología. En el *Livre de la paix*, nos recuerda un Carlos V muy atento al consejo y lecciones de los teólogos, entre los que destaca Juan de la Chaleur, canciller de la Universidad de París en 1370.[105] No obstante, lejos de la faceta pasiva del *Livre de la paix*, con un rey que escucha el *consilium* de los teólogos, el *Livre de fais* nos muestra un Carlos V que además

[101] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, pp. 13-14.

[102] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[103] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[104] "...et de theologie souvent vouloit ouir", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[105] "C'est assavoir voult avoir pour estre bien introduit en ce qui puet touchier au bien espirituel, qui est le principal, de solempnelz preudesommes theologiens, si comme estoit un moult sage maistre que se nommoit maistre Jehan de la Chaleur, et d'autres desquelz vouloit souvent ouir, et a certaines heures et jours, lecçons de sapience", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., II, 6, p. 211.

de escuchar sobre la Teología "entendía los principios de la ciencia" y "sabía hablar de ella".[106] Y no caben dudas que como "*droit artiste*" Carlos V manejaba el *trivium* a la perfección:

> …car en gramaire, qui aprent la maniere des moz, estoit souffisamment fondez, et toutes en sçavoit les rigles. L'art de rethorique, qui enseige la fourme de savoir mettre les paroles en ordre de beau lengage, sçavoit par nature et aussi par science. Logique, qui enseigne arguer, et entre le vray et le faulz discerner, nulz de lui plus soubtilz n'y fust trouvez.[107]

En Lógica/Dialéctica nadie supera al rey del cual nos habla Christine, y no "puede encontrarse alguien más sutil (agudo) que el". El rey es un teólogo, listo para disputar si la ocasión así lo requiriese, dado que "*sentoit par raison et estude ce que théologie demoustre; laquelle chose est vraye sapience*".[108] En suma, el rey poseía el "don del entendimiento" para alcanzar la "sabiduría perfecta",[109] y por ende, demostrar y comunicar los principios de las ciencias en las "asambleas y congregaciones de sabios maestros y filósofos".[110] Este rey no solo posee el *gradus* de doctor, sino que corona la cima de la jerarquía universitaria (*cursus horum*), en tanto se expresaba "tan bien y tan profundamente, que nadie lo superaba" en materia de ciencias.[111] Es precisamente, esta preeminencia del rey en materia teológica, la que le permite a la autora sustentar la idea de un rey traductor en materia sagrada. El ideal del rey traductor encuentra, así, una fundamentación teológica, que no deja de representar un verdadero desafío a la Universidad, y sobre todo, a la Iglesia.

---

[106] "…entendoit les poins de la science, en sçavoit parler", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[107] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[108] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[109] "Avec sapience et science est neccessaire don d'entendement à perfaitte sagece (…) Or regardons la subtillece de l'entendement de nostre prince (…) lorsque les belles sciences estudioit, desquelles les termes savoit plainement raporter ez assemblées et congregacions des sages maistres et philosophes", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 5, pp. 19-20.

[110] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 5, p. 20.

[111] Así en las congregaciones y asambleas de maestros y filósofos, el rey sabía "…parler de toutes choses si bien et si parfondement que nul ne le passoit, et c'est chose manifeste, sceue et prouvée par gens dignes de foy, qui ce tesmoignent", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 5, p. 20.

La Escritura Santa: el soporte científico de una teología regia

Si las Sagradas Escrituras y los textos teológicos, especialmente aquellos de los Padres, constituyen las fuentes primordiales de la Teología, la cuestión adquiere un nuevo giro desde el momento en que el rey privilegia dicho *corpus* en idioma francés y no en el latín de la Iglesia. La autora remarca que para estudiar la ciencia teológica y desarrollarse en dicho campo, el rey manda a traducir por sabios teólogos algunos textos de san Agustín y de otros sabios doctores; y no porque el monarca no sepa latín, sino porque el francés –lengua natural del reino– es más cómodo para la instrucción y el aprendizaje de la ciencia divina:

> ...et, pour ce que peut-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la lengue françoise, fist de theologie translater plusieurs livres de saint Augustin et aultres docteurs par sages theologiens, si comme sera cy après declairié, ou chapitre de ses translacions.[112]

Sería inexacto decir que para la época la traducción de la Biblia estaba expresamente prohibida por la Iglesia. Las prohibiciones anteriores habían concernido a la enseñanza de la Biblia en contexto de herejía, oponiéndose, sobre todo, a la libre interpretación de los textos sagrados por parte de los laicos y a su predicación en lengua vulgar.[113] Ciertos estudiosos del fenómeno

---

[112] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[113] Historial de prohibiciones: Alejandro III en 1179, en contexto valdense, prohíbe la predicación a quienes empleaban partes de la Biblia en lengua vulgar. En 1184, durante el concilio de Verona, en Italia, el papa Lucio III, apoyado por el emperador romano Federico I Barbarroja, decreta que todos los heréticos que amaban la Biblia y que persistían en reflexionar o enseñar otra cosa que el dogma católico, serían excomulgados y entregados al brazo secular para ser castigados (por lo general en la hoguera). En 1199 el papa Inocencio III condena la traducción al francés de los Salmos, de los Evangelios y de las Epístolas paulinas, y prohíbe las reuniones llevadas a cabo en la diócesis de Metz, en Francia, a fin de estudiar las Escrituras. Los monjes cistercienses queman todas las traducciones que encuentran en lengua vulgar. En 1211, por orden del papa Inocencio III, el obispo de Metz, Bertrán, organiza la cruzada contra los lectores de la Biblia en lengua vulgar, y todas las Biblias descubiertas son quemadas. En 1215, los tres primeros cánones del IV concilio de Letrán se refieren a los heréticos, que con audacia, se atribuían la autoridad de predicar; medida, esta, que está especialmente dirigida a los valdenses. Por otra parte, el canon 14 del concilio de Toulouse declaraba: "Prohibimos a los laicos tener libros del Antiguo y Nuevo Testamento, con excepción del salterio y de ciertos pasajes de los Salmos contenidos en un breviario, o las Horas de la bienaventurada Virgen. Pero nos oponemos rigurosamente a que tengan libros en lengua vulgar, incluso estos dichos libros". En 1246, el canon 36 del concilio de Béziers expresaba: "Se velará enteramente, según todo lo que se sabe que es justo y legal, que los libros teológicos no sean poseídos, ni siquiera en latín, por los laicos, ni en lengua vulgar por los clérigos". Al respecto, cf. PÉTAVEL-OLLIFF, E., *La Bible*

de la traducción de la Biblia al vulgar sostienen la idea de que la traducción de la Biblia no era de por si herética. La falta de reacción por parte de la Iglesia ante dichos emprendimientos era síntoma de su aceptación, lo cual indicaba que prevalecía una actitud general de tolerancia respecto a las traducciones de las Sagradas Escrituras, siempre que no representasen un desafío al rol de la Iglesia en la interpretación y predicación de la palabra de Dios.[114] No obstante, tenemos sobrados motivos para afirmar, por el contrario, que la figura de un rey teólogo representaba un desafío a la Iglesia. ¿Acaso la traducción a la Biblia por un rey versado en Teología, no implicaba por sí mismo un reto, tanto al soporte (texto traducido) como al método tradicional de la ciencia teológica? ¿Resulta anodino e insustancial un modelo de rey que no solo se abroga la paternidad de la Universidad, sino que reclamaba para sí el *studium* en su punto más elevado, aquel de la ciencia divina? La idea de un rey teólogo-traductor del latín al francés no puede más que representar un reto tanto al saber constituido como a las instituciones que lo reclaman. Si aún queda bastante por estudiar en las ideas volcadas en dichas traducciones, desde el imaginario construido por la escritora, un rey teólogo y traductor representa, sin duda, un desafío. En efecto, la autora comenta que el rey hizo traducir la Biblia del latín al francés en tres maneras distintas: "*en .III. manieres, c'est assavoir: le texte, et puis le texte et les gloses ensemble, et puis d'une autre maniere alegorisée*".[115] Esta información suele ser tomada como signo de la profunda devoción del Carlos V y también ser asociada con el *Songe du viel pelerin* de Philippe de Mézières, quien destacaba la constancia del rey en leer cada año la Biblia de comienzo a fin, hábito que el monarca prosiguió durante quince o dieciséis años sin fallar.[116] Sin negar que el carácter devoto de este rey "*tres chrétien*" también responde al modelo de la

en France, ou Les traductions françaises des Saintes Ecritures: Etude historique et littéraire, París, 1864; LORTSCH, D., *Histoire de la Bible en France*, Théotex, 2021.

[114] SNEDDON, C., "The Old French Bible: the first complete vernacular Bible in Western Europe", en BOYNTON, S. - REILLY, D. (eds.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages: Production, Reception and Performance in Western Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 2011, pp. 296-331, p. 307 y n. 61. Para una concepción similar, cf. BOYLE, L., "Innocent III and Vernacular Versions of Scripture", en WALSH, K. - WOOD, D. (eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Ecclesiastical History Society, Oxford, 1985, pp. 97-107.

[115] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 12, p. 43.

[116] "Que se dira de la grant devocion des autres roys preudommes et du benoist, saint Loys, et derrainement de la devocion de ton pere Charles, humble et devot, qui chascun an par grant devocion lisoit, par maniere d'oracion, la Bible tout entiere? En ainsi le fist .xv. ou .xvi. ans sans faillir", PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Songe du viel pelerin*, Blanchard, J. (ed.), Droz, Ginebra, 2015, t. 2, p. 1001. Sobre dichos argumentos desde la perspectiva devocional del rey, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13, n. 2.

autora, la referencia a la Biblia, no se agota en una cuestión de devoción privada del monarca. La insistencia en los diversos tipos de traducción reafirma la idea de un rey traductor en tanto teólogo. Sabemos del interés real de Carlos V por el texto sagrado, hecho confirmado por el inventario de sus libros, con quince biblias francesas y cinco salterios.[117] Incluso, previo al proyecto de traducción de la Biblia por Raoul de Presles, el monarca se procuró otros ejemplares de las Sagradas Escrituras, posiblemente, con el objetivo de verificar la nueva versión. Aunque solo se tenga conocimiento de una única traducción completa hecha por Carlos V, lo interesante del comentario de la autora es la importancia dada por el monarca a los tres registros de escritura. Registros que podemos distinguir claramente al menos en tres ejemplares de la Biblioteca real, sin poder asegurar con certeza si a ellos se refería la autora al mencionar las "*.III. manieres*" de traducción: texto, glosa y alegoría. En primer lugar, la versión más antigua en lengua francesa conocida como *Bible francaise du XIII^e siecle*, compuesta entre 1220-1260. En segundo lugar, la *Bible historiale* bajo el formato de una biblia glosada confeccionada por Guiart des Moulins (1291-1295); una suerte de adaptación al francés de la *Historia scholastica* de Pedro Comestor pensada como acompañamiento de las Sagradas Escrituras, a la cual el autor agrega varios pasajes bíblicos. En tercer lugar, la versión alegórica de la Biblia en francés encargada por Juan el Bueno y concluida en 1355. Por otra parte, tenemos noticias de que el rey intervino en las dos últimas. Un manuscrito de la *Bible Historiale* (con nuevas ilustraciones) fue encargado por el chambelán de Carlos V, Jean de Vaudetar, y ofrecido al monarca en 1372. En cuanto a la Biblia de su padre Juan, uno de sus manuscritos fue restaurado durante el gobierno de Carlos V, con una parte de sus miniaturas ligeramente retocadas entre 1370-1380, por un nuevo artista, designado bajo el nombre de "*maître du couronnement de Charles V*". Por su parte, la versión de Raoul de Presles constituye una preciosa traducción glosada que impone un método original a partir de la implantación de una serie de preámbulos explicativos al comienzo de cada libro; prueba irrefutable del interés del monarca en materia teológica. Sin duda, el foco puesto por la autora en los registros de escritura potencia la imagen de un rey teólogo cuyo manejo del método escolástico es complementado con el conocimiento del lenguaje de la alegoría, aquel de la poesía, sobre el cual la autora se explaya en el libro tercero del *Livre des fais*.

[117] DELISLE, L. (ed.), *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale, III,* Imprimerie nationale, París, 1881; asimismo, cf. DELISLE, L. (ed.), *Recherches sur la librairie de Charles V,* 2, Honoré Champion, París, 1907.

El manejo del lenguaje poético en la base de la exégesis teológica

La alegoría juega un rol fundamental en la exégesis cristiana y es uno de sus mayores elementos constitutivos, tal como lo indica el apóstol Pablo en Gálatas 4, 22-26. No obstante, a pesar de las afirmaciones teóricas, la alegoría parece caer en un segundo plano en la segunda mitad del siglo XIII, momento en que la exégesis evoluciona, privilegiando el enfoque literal y teológico, propio de un análisis que calificaremos justamente de "científico".[118] Al respecto, la hermenéutica de Tomás de Aquino va precisamente en este sentido, privilegiando la exégesis literal antes que la espiritual basada principalmente en la alegoría. En uno de sus artículos, Gilbert Dahan afirma que la práctica exegética de Tomás no ofrece casi ningún lugar a la alegoría, tal como se constata no solo en sus comentarios a Jeremías, Isaías y Job, expresamente calificados de "literales", sino también en los otros comentarios y sermones. En cuanto a la posición teórica de Tomás en lo referente a la alegoría, existen expresiones diversas. Por ejemplo, en la *Suma Teológica*, Tomás afirma que si bien el lenguaje poético tiene un carácter deleitable para los hombres, en el caso de la sagrada doctrina, su recurso es una cuestión de utilidad y de necesidad.[119] No obstante, en líneas generales puede decirse que como punto de partida, el estilo de la Teología, la más noble de las ciencias, debe ser el más noble, y por consecuencia, científico, el cual no es a priori el lenguaje poético.[120] Por ejemplo, tanto en la *Suma Teológica* como en *Quodlibet VII*, Tomás insiste en que la Escritura no enseña en un sentido espiritual o místico nada necesario para la fe que no enseñe claramente en un sentido literal.[121] En todo caso, ningún argumento conclusivo puede extraerse de estos sentidos alegóricos, en tanto la teología simbólica de este tipo, no tiene el peso de la prueba.[122] En sentido contrario, Christine reivindica

---

[118] DAHAN, G., "Thomas d'Aquin et l'allégorie". *Studium. Filosofía y Teología*, 24, 48, 2021, pp. 103-115, p. 103.

[119] "Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est", TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* 1, q. 1, a. 9, ad. 1.

[120] DAHAN, G., "Thomas d'Aquin et l'allegorie", op.cit., pp. 104-105.

[121] "Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur", TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 9, ad. 2. Asimismo, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 10, ad. 1.

[122] TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate,* 1, q. 2., a. 3, ad. 5; *Q. Quodlibet* 7, q. 6, a, 1, ad. 4. Al respecto, cf. TORRANCE, T., "Scientific hermeneutics, according to St. Thomas Aquinas", *The Journal of Theological Studies*, vol. 13, 2, 1962, pp. 259–89.

el lenguaje poético como expresión de la verdad o discurso de lo verdadero, y sobre todo, el recurso a la alegoría, a pesar de que Aristóteles lo repruebe en su *Metafísica*, según explica la escritora. La mejor prueba de esto, según la autora, lo constituye el Antiguo y el Nuevo Testamento. En su defensa, Christine comenta su uso por parte del mismo Jesucristo y los profetas, hecho que atestigua su legitimidad en tanto discurso verdadero.[123] Puesto que para Christine el fin de la poesía no es otro que la verdad, podemos sostener, por ende, que en su hermenéutica teológica, la autora asimila el discurso poético al científico:

> …si est assavoir que comme en general le nom de poesie soit pris pour fiction quelconques, c'est-à-dire pour toute narracion ou introduction apparaument signifiant un senz, et occultement en segnefie un aultre ou plusieurs, combien que plus proprement dire celle soit poesie, dont la fin est verité, et le procès doctrine revestue en paroles d'ornemens delictables et par propres couleurs, lesquelz revestemens soient d'estranges guises au propos dont on veult, et les couleurs selon propres figures.[124]

La riqueza de la alegoría resultaba del hecho en que podía ser leída en varios registros (por las gentes del común, así como por los sabios), correspondiendo todos ellos a la verdad. En efecto, un rey versado en ciencia teológica debía manejar el nivel de la alegoría, de ahí que la escritora dedicase uno de sus capítulos a explayarse sobre la temática, bajo la rúbrica "poesía".

---

[123] "…car, si comme il appert, l'ancien Testament fu tout fait par figures, meismement aussi Jhesu-Crist si parla par figures, laquelle chose estoit car ycelle maniere est plus comprehendieuse et de plus grant recueil, et en elle comprent plus de delitt, et ceste sentence est la plus usagée, ou peut-estre que, aux ententes que ilz avoient, mais propres n'estoient impossées, si les vouloient par similitude ou exemples bailler, ou peut estre que, comme soient aucuns secrez acquis es textes des sciences que Dieu a reservez aux merites des sages, lesquelz secrez, comme yceuz philosophes, pour leurs successeurs dignes, voulsissent arrester que ilz ne fussent perdus, toutefoiz non si cler qu'aux ignorans ilz ne fussent muciez, ne non si troublez qu'aux sages ne fussent manifestez, si comme meismes ilz dient, par quoy occultement leur fausist figurer, et en semblence d'aultres choses parler, et par quoy aussi, et en l'onneur d'eulz tous, poesie nous devons honnoureur, dont, combien que Aristote les repreuve en sa *Methaphisique*", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 68, p. 177. En cuanto a la reprobación de los "poetae theologisantes" o "philomites" por parte de Aristóteles, Christine retoma el Comentario a la *Metafísica* de Tomás de Aquino, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n. 6

[124] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 68, p. 176.

Traducción e interpretación de las Sagradas Escrituras en la lengua natural del reino

Si el rey maneja el latín de la Vulgata, así como sus diversos registros de lenguaje; si además se desenvuelve en el terreno de la *disputatio* en las colaciones universitarias, la dimensión didáctica tampoco le es ajena. ¿Acaso el verdadero poder del sabio no reside en su capacidad de enseñar?[125] En efecto, en lo más profundo de la concepción de sabiduría de la escritora, la esencia del sabio, sea cual sea su ciencia o disciplina, se encuentra en la transmisión de dicho conocimiento, en aquel supremo poder de enseñar, siguiendo también, aquí, el lema de los estatutos universitarios. Pero la cuestión espinosa radica, esta vez, en el soporte de enseñanza elegido y en los contenidos enseñados. La Biblia, así como el resto de los textos teológicos (*Ciudad de Dios*, *Sobre el cielo y el mundo*, y *Los soliloquios* atribuídos a san Agustín)[126] son concebidos como legado cultural en el marco de la empresa de traducción del rey Sabio:

> ...mais, non obstant que bien entendist le latin et que ja ne fust besoing que on lui exposast, de si grant providence fu, pour la grant amour qu'il avoit à ses successeurs, que, au temps à venir, les voult pourveoir d'enseignemens et sciences introduisables à toutes vertus; dont, pour celle cause, fist par solempnelz maitres, souffisans en toutes les sciences et ars, translater de latin en francois tous les plus notables livres.[127]

Nos interesa aquí disertar brevemente sobre el hecho histórico, es decir, si Carlos V tenía o no un perfecto conocimiento del latín, solo en la medida en que esto ayude a comprender que el rey sabio esbozado por Christine en su *Livre des fais*, antes que real, es un tipo ideal. En primera instancia, el debate sobre el latín de Carlos V, se inscribe al interior de una problemática mayor, aquella de la implementación de la lengua vernácula en los documentos de la cancillería real, y que Serge Luisignan describe como un proceso ambivalente.[128] Sabemos que bajo el reinado de Felipe VI se implementa mayoritariamente el francés para las actas de la cancillería, mientras que con Juan II se produce un repliegue, con un retorno a la lengua latina. Su sucesor, Carlos V, vuelve a instalar

---

[125] "C'est le signe d'omme sage povoir enseigner", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 66, p. 168.

[126] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 12, p. 43.

[127] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 12, pp. 42-43.

[128] Cf. LUSIGNAN, S., "La résistible ascension du vulgaire: persistance du latin et latinisation du français dans les chancelleries de France et d'Angleterre à la fin du Moyen Âge", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 117, 2, 2005, pp. 471-508.

primordialmente el francés como lengua de la cancillería. Al respecto, Lusignan se pregunta si este giro se origina en el desconocimiento del latín por parte del rey, deslizando que una de las causas de la implementación de una determinada lengua en la cancillería real puede llegar a ser el conocimiento o desconocimiento del latín por parte de los diversos soberanos.[129] Por ejemplo, Felipe VI desconocía el latín, puesto que había sido educado para convertirse en un gran barón y no en un rey, mientras que la realeza le llega de manera imprevisible a mediados de la treintena. Claramente, no había recibido la educación de un futuro rey versado en latín, acorde con las normativas de Egidio Romano en su *De Regimine*. El caso opuesto, lo marca Juan II, quien a diferencia de su padre, era un príncipe letrado. Si seguimos a Petrarca, en su intercambio epistolar con Roberto de Anjou, nos enteramos que mientras Felipe VI veía con malos ojos la erudición de su hijo, por el contrario, el poeta elogiaba las cualidades intelectuales de Juan II.[130] Sobre el grado de conocimiento de la lengua latina por parte de Carlos V existen opiniones contrarias que remontan a los historiadores del siglo XVIII, primeros estudiosos de las fuentes de dicho período. Por ejemplo, el abad François Timoléon de Choisy, reproduce la carta que Robert de Gaguin, diplomático y humanista francés, enviase en 1483 a Gui de Rochefort, canciller de Francia durante el reinado de Carlos VIII. Allí, luego de alabar la sabiduría de Carlos V, alega que la frustración de este rey por no haber estudiado en su juventud, es lo que lo impulsa a rodearse de hombres de ciencia, y sobre todo, a traducir al francés los mejores libros. La finalidad de dicha empresa no es otra que la de poder leer y entender, por el mismo, las citas latinas que sus consejeros pronunciaban al opinar delante de su persona.[131] Luego de dicha cita epistolar, el abad concluye que detrás de la empresa de traducción de

[129] LUSIGNAN, S., "La résistible ascension du vulgaire…", pp. 484-485.

[130] En su visita a París, en 1361, se dirigía al rey en estos términos: "Souvent, j'avais entendu dire, par des amis à moi, qui sont de vos féaux, que, dès votre premier âge, vous aviez fort aimé les lettres et marqué un goût pour la langue latine", citado por COCHIN, H., "Pétrarque et les rois de France", *Annuaire Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1917, pp. 127-146, n. 41 y p. 134.

[131] CHOISY, F., *Histoire de France sous les règnes de s. Louis, de Philippe de Valois, du roi Jean, de Charles V et de Charles VI*, París, 1750, t. 3, pp. 359-360. Al respecto, dicha carta decía: "Idque sagaciter olfaciens Carolus quintus, cum et infantiam atque adolescentiam sine eruditione altioris discipline exegisse se doleret, summopere instituit plurimos in omni disciplina libros in vernaculam linguam converti, ut quod a consiliariis hominibus latine proferri audiret, id et legeret per se, et nullo admonitore comprehenderet", ROBERT GAGUIN, *Epistole et orationes, texte publié sur les éditions originales de 1498*, THUASNE, L. (ed.), París, 1903, vol. 2, p. 138.

Carlos V, se encuentra ante todo su desconocimiento del latín.[132] Una opinión contraria es la del otro gran historiador del período, el abad Jean Lebeuf, quien dedica un segmento de su obra a establecer "el grado de conocimiento que Carlos V tenía de la lengua latina", con el objeto de destruir las aseveraciones en sentido negativo vertidas por Roberto Gaguin, César Egasse Du Boulay en su *Historia de la Universidad de París*, y el abad de Choisy.[133] Al respecto, este último se mostraba categórico al comienzo de la nota: "*Charles V n'apprit pas superficiellement la Langue Latine*".[134] En cuanto a las fuentes sobre las que basa dicha afirmación, encontramos a Christine de Pizan con su *Livre de fais* (III, 12) y a Jean Boivin con sus *Mémoires pour l'histoire de la bibliothèque du roi*.[135] Lebeuf discute este punto a partir de otros datos. Por ejemplo, la conservación en el convento de los Celestinos en París de una Biblia en latín, que según Philippe de Mézières, dicho rey leía asiduamente, y en donde figura una firma autógrafa. Asimismo, el abad agrega una prueba nueva que demuestra que Carlos V amaba escuchar el buen latín. Se trata de las respuestas de Jacques de Rue, quien fue castigado en 1378 por haber querido envenenar a Carlos V. En la declaración se lee que el rey de Navarra, actor intelectual de dicho atentado, para cometer el crimen, compró al maestro Ángel, "*physicien*" nacido en Chipre, porque creyó que deleitaría a Carlos V, puesto que "*il parloit bel latin, et estoit moult argumentatif*".[136] Además, Lebeuf concluye que el deseo abortado del rey por convertirse en sacerdote, constituye otra prueba del conocimiento perfecto del rey respecto al latín, la lengua de los eclesiásticos.[137] Christine también nos informa en su *Livre des fais* sobre la voluntad sacerdotal del monarca, y es muy probable que Lebeuf haya extraído el dato de dicha fuente.[138] Al respecto, resulta interesante recalcar, que si bien a diferencia de Lebeuf, no es la intención

---

[132] CHOISY, F., *Histoire de France sous les règnes de s. Louis, de Philippe de Valois, du roi Jean, de Charles V et de Charles VI*, op.cit., p. 360.

[133] LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris, suivies de plusieurs éclaircissements sur l'histoire de France*, París, 1743, t. 3, pp. 390-392.

[134] LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris,* op.cit., p. 390.

[135] "M. Boivin dans son Mémoire sur la bibliothèque de ce Roi, t. 2. *Mem. Acad.*, p. 693, se contente de dire de ce Prince qu'il entendoit assez bien le latin, et que nonobstant cela, il ne lisoit ordinairement les Auteurs latins que dans des traductions Françoises", LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris,* op.cit., p. 391.

[136] LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris,* op.cit., p. 391.

[137] "Il n'est pas probable qu'un Prince si pieux eût eu cette pensé, s'il n'avoit pas été plus versé dans la langue latine que le commun des Prètres de ce temps-là", LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris,* op.cit., p. 391.

[138] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 34, pp. 97-98.

de Christine resaltar en dicho pasaje el conocimiento del latín por parte del rey, la conclusión del abad no parece en absoluto descabellada. En efecto, Christine no habla de un simple deseo del rey, sino de un plan deliberado de convertirse en sacerdote, una vez que su heredero, el delfín, hubiese cumplido la edad suficiente para ceñir la corona. Además, la autora agrega que indudablemente este plan se hubiese concretado, si el rey hubiera vivido más años. Por lo tanto, Christine nos presenta la intención sacerdotal del rey, no como un simple deseo, sino como un verdadero plan, solo abortado por la muerte prematura del rey. En la actualidad, Serge Lusignan, especialista en la historia cultural y lingüística de finales de la Edad Media, se ubica del lado de los detractores. Acordando con los argumentos de estos últimos, Serge Lusignan llega a la conclusión de que el mal manejo del latín por parte de Carlos V, explicaría tanto su empresa de traducción al francés (textos eruditos, estatutos y bulas), como el retorno al francés en los documentos de la cancillería.[139] Para sostenerlo el autor se basa, sobre todo, en la ingente cantidad de documentos oficiales traducidos al francés por orden del rey. Más interesante, aún, es que siguiendo los postulados opositores, Lusignan también se basa en dos citas de Christine, que según él parecen contradecirse; lo cual indicaría que la autora no manejaba cómodamente la cuestión.[140] En principio, Lusignan cita el párrafo en que Christine afirma el buen manejo del latín por parte del rey : "*…la sage administracion du pere le fist introduire en lettres moult souffisement, et tant que competemment entendoit son latin et souffisamment sçavoit les rigles de gramaire*".[141] Luego, reproduce aquel otro en el que se han basado la mayoría de los detractores, donde la escritora comenta: "*Pour ce que peut-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la lengue françoise, fist de theologie translater…*".[142] A partir de estas referencias, el historiador concluye que Carlos V manejaba muy rudimentariamente el latín y que lo leía con dificultad. Su desconocimiento de la lengua explica necesariamente la empresa de traducciones al francés de dicho sobera-

[139] "Charles V maîtrisait mal le latin et il tenait à suivre de très près l'administration de son royaume : telles me semblent être les raisons qui expliquent sa politique de traduction et le retour de sa chancellerie au français", LUSIGNAN, S., "La résistible ascension du vulgaire…", op.cit., p. 487.

[140] "Mais comme d'autres l'ont remarqué avant moi, Christine elle-même ne semble pas à l'aise avec la question à laquelle elle fait allusion dans deux passages placés loin l'un de l'autre dans sa vie du roi", LUSIGNAN, S., "La résistible ascension du vulgaire…", op.cit., p. 485.

[141] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 6, p. 16.

[142] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

no.[143] Para finalizar, hemos de recalcar que no nos interesa, aquí, dilucidar el hecho histórico, es decir, las reales habilidades de Carlos V en materia de latín, sino analizar el grado de conocimiento del latín por parte del rey dentro de la economía del texto de Christine. Y en este sentido, a nuestro parecer, las distintas citas de la autora, no presentan una contradicción. En lo que respecta a la cita que ha despertado dudas, coincidimos con el análisis llevado a cabo por Lebeuf. En efecto, el abad no hace caso omiso al pasaje de Christine del cual se sirven prioritariamente estos autores para defender la tesis del desconocimiento del latín por parte del rey sabio. Allí la escritora informa, que dada la agudeza de los términos teológicos en latín, y considerando el uso más frecuente de la lengua francesa, el rey manda a traducir al francés los textos teológicos.[144] No obstante, respecto a esto, Lebeuf alega, pertinentemente, que esto es bien diferente a afirmar que el rey no estudió latín durante su juventud.[145] Coincidiendo con este autor, no estamos de acuerdo en extraer, a partir de dicha cita de Christine, la premisa del desconocimiento del latín por parte del rey. Allí, la autora jamás niega el conocimiento del rey respecto de la lengua latina, y más bien, su objetivo parece ser el de elevar el prestigio de la empresa de traducción al francés llevada a cabo por Carlos V, y destinada, principalmente, a sus sucesores.[146] Esto puede verse, asimismo, en el *Chemin*, donde la autora difunde la idea de un rey, que sabiendo latín a la perfección, traduce los textos eruditos al francés con el objeto de legarlos a las generaciones futuras:

> Et moult fu noble œuvre et parfaite/Faire en françois du latin traire/ Pour les cueurs des Francois attraire/ A nobles meurs pour bon exemple/ Combien que le latin tout ample/ Entendist, les volt il avoir/ Affin de ses hoirs esmouvoir/ A vertu, qui pas n'entendroient.[147]

---

[143] "La conclusion raisonnable à tirer de ces textes est que Charles V possédait des rudiments du latin, mais le lisait avec difficulté. Les différentes entreprises de traduction qu'il a commandées me semblent refléter cette réalité", LUSIGNAN, S., "La résistible ascension du vulgaire…", op.cit., p. 485.

[144] "…et pour ce que peut-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la lengue françoise, fist de theologie translater plusieurs livres de saint Agustin et aultres docteurs par sages theologiens, si comme sera cy après desclairié ou chapitre de ses translacions", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[145] "…ce qui est bien different de dire qu'il n'avoit pas étudié pendant sa jeunesse", LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris,* op.cit., p. 392.

[146] Cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 12, p. 43.

[147] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 384, vv. 5022-5029.

Desde esta perspectiva, el pasaje que muchos han tomado de ambivalente no refleja la idea de un rey que no sabe latín, sino más bien, aquella otra idea de un rey que proyecta una empresa de traducción orientada a crear una teología en lengua francesa destinada al colectivo de sus súbditos. Tiempo después, en su *Livre de la paix*, con el objetivo de instruir al delfín Luis de Guyena, Christine retoma nuevamente la idea de un rey sabio cuya clericatura se sustenta en la traducción de textos eruditos, especialmente teológicos, destinados a educar, tanto a los herederos como a la totalidad de los laicos de su reino:

> …quoy que il fust souffisamment instruit en la science de grammaire que bien et bel entendoit son latin, neantmoins, afin que ses freres et ceulx qui, le temps a venir, le succederoient, et tous autres gens laiz peussent avoir le bien d'entendre ce que les livres contiennent, fist translater par tres souffisans clercs maistres en theologie tous les plus notables livres, tant de la sainte escripture comme autres.[148]

Las citas de Christine y especialmente aquella interpretada, a nuestro juicio, erróneamente como "ambivalente", no es más que una reivindicación de la lengua materna como soporte del conocimiento. En este sentido, Christine se posiciona tras los pasos de Dante quien defiende la utilización más natural de la lengua vernácula. Asimismo, esta idea es perceptible en los traductores de Carlos V. En su prólogo a las traducciones de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, Nicole Oresme no se olvida de felicitar al rey por el encargo de las traducciones en vistas al "*bien commun*". Con la misma idea, aunque esta vez refiriéndose a un texto religioso, Jacques Bauchant, al traducir los tratados de la visionaria Élisabeth de Schönau, encargados por el rey, no deja de remarcar que "*le latin n'est si entendible ne si commun que le language maternel*".[149] En estas citas es posible apreciar el objetivo político detrás de las traducciones en materia teológica en tanto el sargento de armas y traductor de Carlos V agrega que gracias a ellas "*vostre peuple gouverner et entroduire en science et en bonnes meurs par exemple de bonne et ordenee vie*".[150] Siguiendo la lógica del *Livre des fais*, con la ciencia política como ciencia arquitectónica, la empresa de traducción no deja de ser un asunto político. Esta idea cobra mayor relevancia al cotejarse con los estudios actuales que han determinado que existe un propósito político que subyace a las traducciones del rey sabio. En el volúmen dirigido por Olivier Bertrand, *Sciences et savoirs sous Charles V*, Martine Pagan llega a la conclusión de que la

[148] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 18, p. 283.

[149] Ms. Fr. 1792, BnF, fol. 2r.

[150] Ms. Fr. 1792, BnF, fol. 2v.

traducción de la Biblia tenía esencialmente dos objetivos políticos. Desde el plano de la política interna, la versión histórica y política de Raoul de Presles permite diferenciarse de la versión bíblica de Juan II, de tipo religioso y moral. En cuanto a la política externa, esta es útil al establecimiento de los fundamentos teóricos de la religión real.[151] Respecto a la traducción de la *Ciudad de Dios* (1371-1375), por medio del estudio de los lexemas del libro IV ("*cité*", "*peuple*", "*gens*", "*societé*", "*nacion*", "*royaume*", "*monarchie*", "*chose publique*", "*pays*", "*justice*"), Stefania Cerrito destaca el esfuerzo de modernización del texto y su utilización por Carlos V para justificar una concepción teocrática del poder real.[152] Si para ciertos autores la idea de que la Iglesia se mostró enemiga de la traducción de la Biblia está teñida por la experiencia de Wycliff[153] y luego por la Reforma, y si es cierto que ninguna autoridad religiosa prohibió las traducciones de los Valois, esto no es motivo para desestimar el reto y la osadía que representa la empresa de traducción de Carlos V, tal como evidencian los estudios citados. De manera semejante, tampoco puede considerarse desinteresado la mención de las traducciones de los textos teológicos como parte de la actividad de un rey "*vray inquisiteur*" de Christine. En primer término, porque dicha mención marca el interés del rey (un laico) en materia teológica. En segundo término, porque permite la posibilidad del ejercicio de dicha ciencia a partir de un soporte en lengua vulgar. En tercer y último término, porque avala la autoridad monárquica como instancia, tanto de interpretación de la Biblia y otros textos teológicos, como de difusión al conjunto de los fieles, equiparados a los súbditos del reino. Sin duda, el rey se muestra muy involucrado, no solo como mecenas de la obra, sino como escrutador del método a seguir, tal como lo evidencian la mención de Christine sobre el interés del rey en los distintos niveles de escritura de la Biblia (alegoría, glosa, etc). Además, en la traducción de Roul de Presles, todos

---

[151] PAGAN, M., "La traduction de la Bible par Raoul de Presles. Mise en perspective avec trois traductions antérieures se trouvant dans la "librairy" de Charles V: enjeux religieux, enjeux politiques", en *Sciences et Savoirs sous Charles V*, op.cit., pp. 235-256.

[152] CERRITO, S., "Le lexique politique dans la traduction de *La Cité de Dieu* de saint Augustin par Raoul de Presles (1371-1375). Observations sur le livre IV", en *Sciences et Savoirs sous Charles V*, op.cit., pp. 213-234. Según la autora el traductor lleva a cabo un gran trabajo para difuminar las fronteras entre vocabulario teológico y vocabulario político con el objeto de crear un paralelo entre el rol decisivo del rey en la gestión de un Estado justo y el rol de Dios, único garante de la justicia terrestre y celeste.

[153] Cf. FRUOCO, J., "Emergence des vernaculaires et traductions du sacré dans l'Europe médiévale: le cas de conscience de l'Église", en KUKULKA-WOJTASIK, A. - STACHURSKI, E. - DOBROWOLSKA DE TEJERINA, M. (eds.), *"Translatio" et Histoire des idées. "Translatio" and the History of Ideas*, Peter Lang, Berna, 2019, pp. 169-177.

los libros –a partir del Éxodo– constan de prólogos destinados a servirles de introducción. Asimismo, constan con comentarios a fin de comprender mejor las sentencias y los significados de los capítulos, especialmente para aquellos laicos que no son versados en las Sagradas Escrituras.[154] Del celo que pone el rey en esta empresa y particularmente en el método empleado, lo atestigua nuevamente el traductor cuando en el Prólogo a Levíticos aclara:

> Combien que je pense avoir procedé en ceste translacion et ensuivir le texte sans faire declaracion quelconques, toutes voies, pource qu'il pleut a Vostre Magesté de moy commander que je ne passasse pas de la translacion si legierement comme je eusse peu bien faire (par laquelle parolle je concu que vous vouliés avoir ce qui faisoit a l'entendement du text) il m'a semblé que a l'entendement de ce libre de Levitique il y faut mectre aucunes declaracions par maniere de preambule.[155]

Este pasaje nos muestra hasta qué punto el rey escrutaba y controlaba la traducción de la Biblia al francés. Christine supo extraer del registro histórico los datos para hacer su modelo. Y en este sentido, su rey teólogo, "verdadero investigador", no puede más que representar un desafío para la Iglesia. ¿Acaso Dante, en su *Monarchia*, no había demostrado la duplicidad de la exegesis bíblica, las posibles interpretaciones, y su empleo para la defensa del poder espiritual contra el temporal o viceversa? Impregnado de escolastismo el poeta ofrece una buena lección del método exegético para su uso político,[156] reivindicando en simultaneo la necesidad de un verdadero intérprete de las Sagradas

---

[154] En el prefacio Raoul de Presles aclara: "Mon entente est aussi de faire auscins prologues ou je verrai qu'il en sera besoing a la declaration des livres, et aussi aucuns integumens es comencemens d'aucuns chapitres, afin de comprende afin de comprendre plus legierement la sentence. Et par tout on il ara une ligne par dessouz, ce sera hors le texte pour le declairier et pour comprendre legierement ce que le texte du chapitre veult dire; car, sans declaracions aucunes, le text est moult oscur, en plusieurs lieux; especiaument, aux gens lais qui n'ont point estudié en la sainte Escripture…", *Études d'histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, Slatkine, Ginebra, 1975, pp. 246-247.

[155] *Études d'histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, op.cit., p. 247.

[156] BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, op.cit., p. 407. Si se estudia el texto de Dante puede verse que habla de los errores de interpretación. Asimismo, nos advierte sobre el sentido alegórico. Luego, dice, que si el error de interpretación es por confusión, se debe perdonar, pero si es intencionado hay que considerarlo un tirano. De este modo, sumergiéndose en el universo escolástico, Dante ofrece una buena lección del método exegético para su uso político. Así, para su refutación, tomando como base los pasajes de la *Ciudad de Dios* (XVI, 2) y de la *Doctrina cristiana* (I, 36) de Agustín, Dante concluye: "Car quoique les greffiers de la parole divine soient multiples, unique est cependant celui qui dicte et qui a daigné nous manifester son bon plaisir par la médiation de ces multiples plumes", DANTE ALIGHIERI, *Monarchia,* DE RICCI, P-G., (ed.), Mondadori, Milán, 1965, pp. 233-237.

Escrituras; rol que Dante parecía autoadjudicarse bajo la égida del poder imperial. Es precisamente en la interpretación de la doctrina sagrada, es decir, en la determinación de la verdad, que el calificativo de "*vray inquisiteur*" en su doble orientación teológica y ontológica adquiere pleno sentido. Esto explica la diferencia entre un simple traductor de la Biblia, como Raoul des Presles, y el intelecto detrás de las traducciones. Si en buen laico, Raoul des Presles se disculpaba en su prólogo por haber osado acaparar las funciones santas y sagradas en tanto traductor del libro de Dios, al tiempo que se excusaba diciendo que fue un encargo del soberano,[157] y dejando en manos de la Iglesia la corrección (en caso de haber cometido errores),[158] la actitud del monarca de Christine, en su rol de traductor, se muestra por completo diferente. En toda su supremacía, el rey teólogo de Christine de Pizan –como instancia suprema de verdad– no encuentra superior en la interpretación de la doctrina sagrada, ni en los teólogos (respecto a los cuales aparece como un espejo agigantado), ni en la Iglesia cuyo rol de intermediación aparece por completo difuminado en el pensamiento de la autora.

El rey predicador

La predicación, de suma importancia en la identidad del maestro teólogo durante el Gran Cisma, también entra dentro del dominio del rey sabio esbozado por la escritora. Resulta interesante cómo Christine perpetúa la imagen de un rey predicador cuyas sentencias adquieren una connotación, no tanto de carácter religioso, sino político. Así el capítulo 14 del libro tercero del *Livre des fais* se presenta como una introducción a la serie de capítulos dedicados a los "*…moz substancieulx, que le roy Charles dist, et d'autres addicions*".[159] Sin duda, podemos encontrar en su variante secular y en referencia a la palabra el adjetivo de "*substancieuse*" (singular) o "*substancieux*" (plural) como aquella palabra que dice "lo esencial" o "lo muy importante". Así parece aplicarlo Philippe de

[157] "Et ne tiengue nul a arrogance ce que je l'ai entrepris: car vostre commandement m'en excusera en tout et par tout", BERGER, S., *La Bible française au moyen age*, Slatkine, Ginebra, 1967, p. 247.

[158] "Apres je supplie a touz ceulz qui verront ceste euvre que, s'il y a aucune chose qui ne soit a point mise et a son droit, qu'il veullent attribuer a Nostre Seigneur, duquel tout bien vient. Et en outre, se il y a aucune chose regardant la foy, je m'en raporte a ce que la foy en voult, et que nostre mere sainte Eglise en tient", BERGER, S., *La Bible française au moyen age*, op.cit., p. 247.

[159] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 14, p. 49.

Mézières, cuando coloca en boca de la reina una serie de consejos relativos a la "palabra del príncipe": "*Et quant a ton parler, Beau Filz*", dice la reina, "*en publique et en secret tes parolles doyvent estre brefves et substancieuses et regulees…*".[160] En el mismo sentido es utilizado por Christine en su *Livre de la Paix,* donde bajo la autoridad de Aristóteles (*Política*), de Valerio Máximo (*Dichos y Hechos memorables*) y de Brunetto Latini (*Libro del Tesoro*), la autora instruye a Luis de Guyena en materia de elocuencia. En lo relativo al "*bien parler*", sobre la tercera cuestión que compete a la materia del discurso, Christine indica que su exposición discursiva ("*ennaracion*") ha de ser "*briefve et substancieuse*".[161] Sin duda, tanto en Philippe de Mézières como en Christine de Pizan las palabras sustanciosas son las palabras más esenciales, más importantes de un discurso. No obstante, en el análisis del capítulo 14 nos permitimos ir más allá de esta lectura de "lo sustancioso", desde un contenido secular a un contenido religioso del término, precisamente, porque es la misma autora que nos conduce a un cambio de registro, al aplicar dicho adjetivo a las palabras de un rey, que ya no habla como simple laico, sino como un predicador:

> Par approbacion de sapience du roy Charles, nous convient recorder aucuns moz et paroles notables en maniere de prouverbes que, à certains et divers propos, comme vray philosophe, il dist de sa bouche.[162]

En efecto estas "palabras substanciales" son pronunciadas por el rey a modo de "proverbios". Esto nos conduce inevitablemente a rastrear el significado teológico y eclesiológico que se esconde detrás de dichos términos. Sin duda, como expresará el teólogo protestante Matías Flacio Illirico en el siglo XVI, "*Tota Scriptura utitur substantialibus verbis in descriptione tum imaginis Dei aut iustitiae originalis, tum peccati et imaginis satanae*".[163] Ciertamente, las Sagradas Escrituras expresan con "palabras substanciales" las doctrinas teológicas. No

---

[160] PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin*, COOPLAND, G. W. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1969, t. 2, c. 1386-1389, p. 206.

[161] "La tierce de quel matiere il veult parler, c'est qu'il prepare en sa pensee tout avant euvre l'ordre de ce qu'il veult dire. C'est assavoir la premisse de son ennaracion briefve et substancieuse (fol. 96r) die devant, puis sa mageur aprés, qui est la substance de la chose, et aprés viengne la conclusion, et tout ce soit fait par tel maniere qu'il ne mecte ses raisons cedevant derriere, ne die choses superflues et hors la matiere, ne qui a propos ne facent, par quoy oublie la fin ou venir veult si que ou millieu demeure esbay et ne s'en saiche yssir, lesquelles choses sont trop laides en parleure", CHRISTINE DE PIZAN, *Livre de la paix*, op.cit., III, 33, p. 306.

[162] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 14, p. 49.

[163] MATIAS FLACIUS, *Clavis Scripturae Sacrae seu De sermone Sacrarum Literarum, altera pars,* Ex officina Hervagiana, Basilea, 1581, p. 374.

obstante, el adjetivo de substancial se encuentra plenamente relacionado con la substancia entendida de manera filosófica heredada del aristotelismo y no con la simple connotación secular de lo "muy importante". Siguiendo a Matías Flacio Illirico, las palabras de la Biblia son "substanciales" en tanto significan el acto de creación en substancia y no por simple accidente.[164] Detrás de dicho calificativo de "substancial" existe, sin duda, toda una reflexión filosófica que Matías Flacio Illirico recoge del aristotelismo medieval. Es precisamente tal contenido teológico-filosófico que se expresa en los "*moz substancieulx*" que a modo de "*prouverbes*" pronuncia el rey sabio de la escritora. No hemos de olvidar, que dichas palabras son pronunciadas, no por cualquier rey, sino, como lo indica allí Christine, por un rey "*vray philosophe*" en tanto teólogo. No nos extenderemos, aquí, sobre la relación entre el Verbo y la Substancia, entre el Padre y el Hijo, y su tratamiento por la patrística y la escolástica, aunque si nos interesa resaltar la homologación de dichos conceptos en el pensamiento de Tomás de Aquino. Citando a Damasceno, el Aquinate afirma que el Verbo de Dios es substancial: "*Et ideo Damascenus dicit quod verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens, reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt animae*".[165] Tampoco nos detendremos en la diferencia entre los "*verba homini*" y el "*verbum Dei*" que parece establecer Tomás. Solo diremos que Christine convierte las palabras del rey en "palabras substanciales", es decir, iguales al Verbo divino, si seguimos la definición de Tomás, según la cual el Verbo de Dios es substancial y ente hipostático (substancia primera), mientras que los otros verbos, a saber, los nuestros, son virtudes del alma. Si aplicamos dicho razonamiento al rey de Christine, estamos en condiciones de decir que las palabras del rey ("*moz substancieulx*"), a imagen y semejanza de la palabra divina, son equiparables a la substancia primera. Esta asimilación entre Dios y el Verbo, y por ende, entre Substancia primera y Verbo nos conduce a dos cuestiones que se derivan principalmente de Juan I, 1: "En el principio era el Verbo ("*Logos*"), y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios". Este Verbo que en el principio era con Dios ("*Theos*"), Tomás, entre otros teólogos, lo equipara a Dios, por ejemplo, en su *Super Evangelium*

[164] "Dicitur enim Deus creasse hominem ad imaginem Dei, ipsam totam eius essentiam, praesertim animam rationalem, non sola eius accidentia. Deus creavit hominem valde bonum, non tantum in accidentibus, sed etiam in ipsa substantia, ita ut substantialiter esset bonus, non tantum adhaereret ei bonitas veluti accidens quoddam aut ornamentum", MATIAS FLACIUS, *Clavis Scripturae Sacrae*..., op. cit., p. 374.

[165] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q. 34, a. 2, ad. 1.

S. Matthaei lectura[166] y en su *Super Evangelium S. Ioannis lectura,*[167] "*…quia ab aeterno verbum Dei est Deus*".[168] Siguiendo el esquema planteado por Thierry-Dominique Humbrecht, esto nos permite hablar de dos tipos de palabra ("*Logos*") que encarna este Verbo en tanto sustancia divina (Dios) y que se dirigen al hombre. Así, "el Verbo es Teología en dos sentidos, a la vez Palabra de Dios y Palabra sobre Dios".[169] La primera acepción se basa en Génesis I, 1 y 7: "Y dijo Dios: Haya luz, y hubo luz" (…) Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza". Tal como se afirma en el Evangelio de Juan "Todas las cosas por él (el Verbo, el "Logos") fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho fue hecho". Es en el acto de decir que Dios crea. Lo que asimismo resume Salmos 33, 9: "Porque él dijo, y fue hecho. Él mandó, y existió". La Creación es un "decir". La segunda palabra divina dirigida al hombre es la Doctrina Sagrada, puesto que tal como afirma Tomás, fue necesario para la salvación de los hombres que haya una doctrina revelada por Dios, más allá de las doctrinas filosóficas, ya que el hombre se encuentra ordenado a él como a un fin que sobrepasa su comprensión".[170] Ciencia escrita por Dios mismo, al "sostener" la mano de los autores sagrados de la Escritura Santa, que comienza en el Génesis y se cierra con el Apocalipsis. En suma, ciencia bajo la tutela del Verbo de Dios.[171] Su finalidad es revelarnos quien es Dios manifestando aquello que la razón humana, abandonada a sus fuerzas naturales, es por sí sola incapaz de alcanzar: los grandes misterios de la fe católica que son la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Iglesia y el Final de los tiempos.[172] Y a esta Doctrina Sagrada, revelada por el Verbo divino, se llega a través de la

---

[166] "…unde Ioannes in principio statim dixit: in principio erat verbum", TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 1, l. 1.

[167] "Evangelista Ioannes, sicut dictum est (…) Primo ostendit quando erat verbum, quia in principio erat verbum; secundo ubi erat, quia apud Deum; unde dicit et verbum erat apud Deum; tertio quid erat, quia Deus; unde subiungit et Deus erat verbum; quarto quomodo erat, quia hoc erat in principio apud Deum", TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 1, l. 1.

[168] TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 13, l. 6

[169] HUMBRECHT, T-D., *Tomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, Parole et Silence, París, 2021.

[170] "Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit", TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 1, co.

[171] HUMBRECHT, T-D., *Tomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, op.cit., p. 9.

[172] HUMBRECHT, T-D., *Tomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, op.cit., p. 9.

"fides".[173] Este desarrollo nos lleva a una serie de conclusiones acerca de los "*moz substancieulz*" que pronuncia este rey en su faceta de predicador. En primer lugar, en tanto palabras sustanciales se equiparan al Verbo. Siguiendo los dos tipos de palabras dirigidas a los hombres por el Verbo, hemos de considerar, así, en primer lugar, el poder performativo de la palabra del rey, equiparada a la performatividad del Verbo divino, que crea a través del acto de "decir", de "enunciar". En segundo lugar, hemos de considerar el valor de dichas palabras en tanto palabras reveladas de claro contenido pedagógico. Si seguimos dicho razonamiento podemos dilucidar la asimilación del rey a Dios ("*Logos*"), a Jesús y a los Apóstoles. A partir de este razonamiento podemos inferir que todas las sentencias que enuncia el rey a modo de proverbios contienen estos dos significados sagrados: performatividad y pedagogía, derivados de la creación y de la palabra para la salvación. El gran contenedor de ambos significados es el mismo Jesús, encarnación del "*Logos*", puesto que tal como expone Juan, el Verbo se hizo carne: "Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria (la gloria que corresponde al unigénito del Padre), llena de gracia y de verdad." Siguiendo a Juan, Tomás se explaya acerca de la encarnación del Verbo de Dios en Jesús.[174] Trasladado a un registro secular vemos lo "*substancieulx*" con este mismo sentido, en un texto del siglo XV, *Le Mystère de la Passion de Troyes* que invoca : "*Jhesus gracïeux, Nom substancïeux Pour le gendre humain, Hault et precïeux Venu des saincts cieulx, Te croy pour certain!*".[175]

En efecto, las palabras substanciales pronunciadas por Carlos V no pueden desatenderse de estos múltiples significados derivados del Verbo divino ("*Logos*"). Llamativamente, en el caso de Christine, vemos la transferencia de sacralidad del campo teológico/eclesiológico a aquel de la política, puesto que todas las sentencias pronunciadas por el rey no se relacionan necesariamente con las sentencias bíblicas, sino con un contenido y una finalidad netamente político, es decir, destinado al bien común del reino, y que forman parte, en

---

[173] "Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem", TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 1, ad. 1.

[174] "Praeterea, opus gratiae non est minus ordinatum quam opus naturae. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boetius, in libro de consolatione. Ergo opus gratiae debuit a principio esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiae, secundum illud, verbum caro factum est, et postea subditur, plenum gratiae et veritatis. Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari", TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 3, q. 1, a. 5, arg. 3.

[175] BIBOLET, J-C. (ed.), *Le Mystère de la Passion de Troyes. Mistere de la Passion Nostre Seigneur, Troyes XV^e siècle,* Droz, Ginebra, 1987, 1482.

líneas generales, del contenido común de los *specula principum*; y que la autora desarrolla a través de la materia ejemplar en el libro tercero dedicado a la sabiduría: la prudencia como regla de la acción gubernativa (cap. 15), la importancia del celo/diligencia en los servidores de Estado (cap. 16), la potestad real sobre la pena de muerte (cap. 17), la imposición de la justicia regia por encima de las otras instancias judiciales (cap. 18), el mérito contra la venalidad como forma de acceso a los cargos (cap. 19), el perjuicio que conlleva el orgullo (cap. 20), la evocación del principio *pro patria mori* en los servidores reales (cap. 21), la Corte como receptáculo de los hombres de ciencia (cap. 22), etc. Si las sentencias del rey son consubstanciales al Verbo divino ¿acaso no es posible plantear, por su contenido secular, una Beatitud política? Vemos todo un traslado del contenido sagrado del *magisterium ecclesiae* reivindicado por el Papa a una suerte de magisterio real reivindicado por un rey poseedor de la perfecta sabiduría. ¿Cuál es el alcance de un rey teólogo predicador de sentencias políticas? Sin duda, la lógica del pensamiento de Christine nos enfrenta una vez más al fenómeno: ¿teologización de la política? o ¿politzación de la teología? Dentro de este marco, no es de extrañar que el primer proverbio pronunciado por el rey dictamine la utilidad política de las ciencias: "*Les clers, où a sapience, l'en ne peut trop honnourer en ce royaume, il continuera en prosperié, et quant deboutée y sera, il decherra*".[176] Sin duda, frase autorreferencial en un rey, que sin dejar de ser un laico reclama para sí las ciencias de clerecía y se atribuye la totalidad de las funciones que competen al maestro teólogo, incluyendo aquella de la predicación. Y en este sentido, no puede más que aparecer como la maximización, tanto del saber como de las aspiraciones sociales y políticas de la Universidad. Un rey sabio que reclama para sí el *magisterium* total del cuerpo de la política.

[176] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 14, p. 49.

CAPÍTULO 5

El rey "*vray inquisiteur*"

Transferencia de sacralidades de la Iglesia al rey

En el capítulo 33 del libro primero del *Livre des fais* la autora expone su modelo de "*rex christianissimus*" o su variante francesa de rey "*très chrétien*", en tanto "*tres devot et vray catholique estoit ce tres vray crestien, le roy Charles*".[1] Con estas menciones la escritora se inscribe en la larga tradición de un mito fundamental de la monarquía francesa ligado a la génesis y a la manifestación de un culto, aquel de la realeza sagrada, del cual conocemos sus manifestaciones gracias a los trabajos de Percy Ernst Schramm y de Robert Folz.[2] El título de "*roi très chrétien*" aparece en el transcurso del siglo XIII en reemplazo del apelativo de David atribuido al rey y que condensaba sus funciones cristianas.[3] Los descendientes de san Luis ya no tienen necesidad de recurrir al mito davídico, puesto que el culto de la monarquía en Francia tiene, a partir de aquí, su propio santo, el rey "muy cristiano" por excelencia que es san Luis. Ser descendiente de san Luis asegura un prestigio que no tiene nada que envidiarle a aquel de la "*stirps Karoli*", o al linaje de David.[4] Carlos V, deseoso de imitar a san Luis, adopta la titulatura de "*tres chrétien*" a fin de reafirmar el destino mesiánico de su reino, tal como puede apreciarse, entre otros textos, como el *Songe du vergier*.[5]

---

[1] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 94.

[2] GRABOÏS, A., "Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: Le 'roi David' précurseur du roi 'très chrétien'", *Revue Historique*, 2, 1 (581), 1992, pp. 11-31, p. 12.

[3] GRABOÏS, A., "Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age…", op.cit., p. 28.

[4] GRABOÏS, A., "Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age…", op.cit., p. 28.

[5] Cf. TALMANT, P., "Iconologie politique. Le soleil, le Christ et le roi très chrétien: une figure du pouvoir au XIV^{e} siècle", *Histoire de l'art*, 37-38, 1997, pp. 25-40.

Christine no solo destaca la adoración de Carlos V por el rey santo,[6] sino que establece un paralelismo entre ambos reyes cristianos a partir de la intensidad de su devoción. Al igual que san Luis, Christine nos informa que el primer acto del día del rey era servir a Dios, y a pesar de su delicada salud, este ayunaba sistemáticamente una vez por semana, entre otros ayunos obligatorios.[7] Además de Cristo y la Virgen María, el rey era devoto de varios santos, a los cuales les dedicó fundaciones y acrecentó las rentas de sus iglesias y capillas.[8] Posiblemente, siguiendo a Joinville, la autora cierra su capítulo mencionando la misma devoción que unía a ambos reyes con los santos intercesores.[9] Pero, sobre todo, el vínculo con san Luis se fundamenta en la política en torno a las reliquias. Como en otros tantos capítulos, Christine asocia fuertemente la idea de un rey "muy cristiano" con las reliquias, especialmente, aquellas de la Pasión: la sangre de Cristo, la Vera Cruz y la Corona de Espinas, conservadas en la Sainte-Chapelle; todas ellas, preciosos testimonios de la muerte y de la Resurrección de Cristo, como lo era el Santo Sepulcro en Jerusalén. Christine nos cuenta acerca de la afición de Carlos V por la basílica de san Denis y sobre todo por la Sainte-Chapelle: "*La chapelle du Palays à Paris souvent visitoit, et, aux festes années, le service à grant solemnité celebroit devotement, aloit au noble oracle, òu sont les dignes reliques, et à grant devocion baisoit*".[10] Es esta misma devoción, lo que conduce al rey a llevar a cabo una investigación para certificar las reliquias poseídas en los cofres de la Sainte-Chapelle, muchas de las cuales remitían a los tiempos de la Pasión de Cristo. El íntimo vínculo entre el rey y estas reliquias parece condensarse en la figura de un soberano que oficia el rito de ostentación de la Vera Cruz delante de la multitud: "*…et, de sa propre main, le jour du grant*

[6] "Monseigneur saint Loys, roy de France avoit en grant reverence et devocion et moult honnouroit sa feste", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 97. Carlos V mandó a confeccionar "*l'ymage*" de san Luis tal como consta en el *Inventaire du mobilier de Charles V, roi de France*, LABARTE, J. (ed.), París, 1879, p. 46.

[7] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 94.

[8] "Devocion en aucuns sains, après Dieu et sa mere, avoit singulierement, dont fist aucunes fondacions, ou accrut leurs moustiers ou chapelles de rente et d'ediffice", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 94.

[9] "…ainsi comme il est dit en l'ystoyre de saint Loys, la devocion, qu'il ot aux benois sains les fist estre intercesseurs par devers Dieu, si que ses besoignes en vindrent à meilleur chief en toutes choses", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 97. Resulta muy probable, según Suzanne Solente, que dicho pasaje sea una alusión, aunque deformada, del pasaje de Joinville en su *Vie de saint Louis*, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 97, n. 7.

[10] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, pp. 94-95.

venredi, au peuple demoustroit la vraye croiz".[11] Asimismo, la visita del Emperador Carlos IV, a París, aparece como otro evento crucial que la autora relata y construye a modo de un "gran espectáculo monárquico" que pone en escena el rol del rey como guardián del gran cofre de la Sainte-Chapelle, del cual poseía sus llaves junto al tesorero.[12] La celebración de la misa de Epifanía, el 6 de enero de 1378, se transforma de una simple conmemoración litúrgica ordinaria, en una vasta operación de prestigio para la Sainte-Chapelle y para el "*rex christianissimus*".[13] Por medio de un relato que conjuga la retórica emotiva, a partir de las plegarias y las lágrimas que despiertan los instrumentos de la Pasión, Christine nos presenta a un rey que oficia dicha presentación sagrada, mientras saca una a una las reliquias, que el Emperador, en peregrino, toca y besa.[14]

A menudo, todos estos datos proporcionados por la escritora, especialmente, aquellos del capítulo 33 del libro primero del *Livre des fais*, dedicado a la devoción del rey, son retomados por los académicos a fin de corroborar, tanto en el imaginario como en la realidad, la figura de un "rey tesorero" de las reliquias de Cristo y su resultante de un "rey ceremonial". Ambas figuras, vinculadas a las reliquias de la Pasión, vehiculizan la idea de una realeza sagrada. El aura de sacralidad de la que el soberano se beneficia por la unción se encuentra reforzada por la presencia de reliquias insignes de la Pasión, conservadas por el mismo en la Sainte-Chapelle.[15] El hecho de que las reliquias de la Pasión fuesen

---

[11] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 95.

[12] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en Murielle GAUDE-FERRAGU (ed.), *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, Perrin, París, 2022, pp. 161-191, p. 166. Para el relato de este gran "espectáculo monárquico" montado con motivo de la visita a Francia del Emperador Carlos IV, cf. DELACHENAL, R. (ed.), *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V,* Société de l'histoire de France, París, 1910-1916, t. 2, pp. 203-238; AUTRAND, F., "Mémoire et cérémonial: la visite de Charles IV à Paris", en *Une femme de lettres au Moyen Âge*, op.cit., pp. 91-103; AUTRAND, F., "La visite de l'empereur Charles IV en France", *Bulletin de la société des amis de l'Institut historique allemand*, 1, 1995, pp. 15-28; NEJEDLY, M., "Les relations internationales dans les Chroniques de Jean Froissart", *Prague Papers on History of International Relations*, Charles University, Praga, 1997, pp. 22-44.

[13] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., p. 166.

[14] "…si alerent paisiblement le roy et l'Empereur en la Sainte-Chappelle, et voult l'Empereur, pour la grant devocion qu'il avoit de veoir de près les saintes reliques (…) Quant en hault furent, la sainte chace ouverte, l'Empereur osta sa chaperon et joint les mains, et comme en lermes fist son oroison longuement et à grant devocion, et le roy lui moustra et devisa toutes les choses qui sont en la sainte chace, que il baisa, et les autres princes aussi…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 40, pp. 109-110.

[15] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., p. 164.

inaccesibles no hacía más que acrecentar el prestigio del rey francés, único detentador de un "tesoro escondido", que no se develaba, salvo en raras ocasiones, como el Arca de la Alianza dentro del templo de Jerusalén.[16] Tal como remarca Murielle Gaude-Ferragu, con los Valois, en particular, bajo el reinado de Carlos V, la Sainte-Chapelle aparece como el lugar principal de la sacralidad real, tanto para las ceremonias diplomáticas como para la ostentación del Viernes Santo.[17] Dentro de esta lógica ceremonial, las ostentaciones, las traslaciones, y las procesiones contribuyen a exaltar la legitimidad del soberano que deviene un "actor de lo sagrado". Ellas son, de igual modo, manifestaciones que reúnen en torno a un protector celeste al conjunto de una ciudad en una misma veneración, reforzando la unión de los corazones entre el rey y sus súbditos.[18]

Sin duda, en el relato de la escritora, el vínculo del rey con las reliquias vehiculiza la idea de un "rey tesorero" y de un "rey ceremonial" que subyacen a un tipo de realeza sagrada. Y en este sentido, resulta importante no estudiar las informaciones de Christine en el vacío, sino dentro del marco de una relación de fuerzas o de disputa por "lo sagrado", que la autora parece tener bastante en cuenta, y que posicionan al rey francés frente al Papa y frente al Emperador. De ahí, que resulte sumamente importante, al menos en el tema de las reliquias, considerar como espejo de estos fenómenos de "apropiación de sacralidad" a la realeza bizantina.

La realeza francesa: ¿un espejo de la realeza bizantina?

De acuerdo a los estudios de Edina Bozóky, la política de reliquias llevada a cabo por los príncipes y reyes occidentales no puede desligarse del modelo bizantino.[19] Desde tiempos de Constantino I los emperadores bizantinos usaron

---

[16] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., p. 170. Sobre la similitud que en la iconografía presenta el gran cofre con el arca de la Alianza, cf. WEISS, D., *Art and Crusade in the Age of Saint Louis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

[17] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., pp. 164-165.

[18] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., pp. 190-191.

[19] BOZÓKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Beauchesne, París, 2007.

las reliquias de Cristo para legitimar el poder imperial.[20] No solo se trataba de sobrepasar a Roma, la antigua capital del Imperio, en lo relativo a la acumulación de restos santos, sino de reforzar la protección sobrenatural de la capital.[21] De una manera simbólica, el tesoro de Constantinopla reflejaba el carácter centralizador del poder imperial y el deseo de crear una nueva Jerusalén,[22] una capital santa[23]. Este modelo bizantino, de gestión de lo sagrado, elaborado entre los siglos IV y X, es del cual los soberanos y príncipes occidentales parecen apropiarse. En el relato de Christine, la figura de un "rey tesorero y ceremonial", sustentado en su vínculo especial con las reliquias de la Pasión, lo posicionan simbólicamente por encima de un Emperador que viene a su encuentro a fin de adorar sus reliquias.[24] No hay que olvidar que Carlos IV, inspirado por los modelos de Federico Barbarroja y de san Luis, construye su poder sagrado a partir de una cuidadosa política de obtención y gestión de reliquias. La iconografía de las capillas del castillo de Karlstein constituye el punto culmine de la exaltación del poder soberano a través de la utilización de lo sagrado.[25] Su vínculo especial con las reliquias lo convierte en vicario de Cristo, título reservado tradicionalmente al Pontífice Romano. Este vicariato es emulado en las pinturas de la capilla alta del castillo, la cual era sitio de mediación divina en tanto conservaba las reliquias de la Pasión y las reliquias-insignias del Imperio.[26] Allí, el Emperador se presentaba como un rey mago –al estilo de un Baltazar– en la escena de la Adoración de los Magos, mientras que "su pose y su humildad lo representan como el sucesor de Cristo sobre la tierra, su vicario, a cargo del Imperio y de su preservación".[27] Y es que en el contexto occidental, el profundo vínculo que desarrolla un príncipe laico con las reliquias, sobre todo, aquellas

---

[20] BOZÓKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis...,* op.cit., p. 116.

[21] BOZÓKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis...,* op.cit., pp. 85-86.

[22] BOZÓKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis...,* op.cit., p. 86. Asimismo, cf. MAGDALINO, P., "L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^{e}/VIII^{e}-XIII^{e} siècles), en DURAND, J. - FLUSIN, B. (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, París, 2004, pp. 15-30, p. 26.

[23] BOZÓKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis...,* op.cit., p. 94

[24] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 40, pp. 109-111.

[25] BOZÓKY, E., "Prolégomènes à une étude des offrandes de reliquaires par les princes", *Pecia. Ressources en médiévistique*, 8, 11, 2005, pp. 91-116, p. 109; ROSARIO, I., *Art and propaganda: Charles IV of Bohemia, 1346-1378*, The Boydell Press, Woodbridge, 2000; STEJSKAL, K., *L'Empereur Charles IV. L'art en Europe au XIV^{e} siècle*, Gründ, París, 1980.

[26] BOZÓKY, E., "Prolégomènes à une étude des offrandes de reliquaires par les princes", op.cit., p. 109.

[27] RUSSO, D., "Les modes de représentation du pouvoir en Europe dans l'iconographie du XIV^{e} siècle", en BLANCHARD, J. (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age, Actes*

de la Pasión, no pueden más que colocarlo frente al máximo poder e instancia que determina y administra "lo sagrado": la Iglesia.[28] Dentro de este registro de emulaciones y rivalidades, no resulta anodina la imagen de un rey oficiando la ostensión de la Vera Cruz, en el día del viernes Santo, tal como lo deja ver el relato de Christine. Esta exposición retomaba una tradición observada en Jerusalén desde la Antigüedad tardía, reservada al Patriarca de Jerusalén en una capilla cercana al Gólgota.[29] A imagen y semejanza del Patriarca de Jerusalén, el rey de Francia, oficiaba el rito de ostensión de la Vera Cruz. Cabe destacar que el gesto de elevación de la Vera Cruz, reservado a los clérigos, se encuentra raramente atestiguado en los rituales principescos,[30] y esto es un indicio más para la confirmación de nuestra hipótesis, a saber, la falta de intermediaciones eclesiásticas en el pensamiento político de Christine. En su mención del ritual, la autora no hace ninguna mención de los prelados, mostrándose por el contrario bastante interesada en remarcar que el rey "*de sa propre main* (…) *demoustroit la vraye croiz*".[31] ¿Pero ha de acabar, aquí, en este gesto, la ausencia de intermediaciones eclesiásticas en lo que concierne a las reliquias poseídas por el soberano?

Como hemos dicho anteriormente, los datos aportados por la escritora que conciernen al vínculo del rey con las reliquias, sobre todo, aquellas de la Pasión, suelen ser analizados como partes de un dispositivo sacral monárquico más vasto, que tiene como objeto difundir la idea de una realeza sagrada. Por consiguiente, las preciosas informaciones otorgadas por Christine, se inscriben en la línea de un "rey tesorero" de reliquias y su corolario de "rey ceremonial". El modelo regio de Christine se adapta perfectamente, así, dentro del modelo de "*rex christianissimus*" construido por la tradición capeta y Valois. En esta línea, Murielle Gaude-Ferragu concluye, que sin llegar a ser un rey-sacerdote del Anti-

du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994, Picard, París, 1995, pp. 177-190, p. 183.

[28] BOZÓKY, E., "Prolégomènes à une étude des offrandes de reliquaires par les princes", op.cit., p. 107.

[29] En Jerusalén, solo el patriarca podía exponer la Vera Cruz a la veneración de los fieles, o portarla en procesión, el viernes santo o el día del aniversario de la dedicación del Martirio. Asimismo, era el único que podía extraer pequeños fragmentos para enviarlos a Oriente u Occidente, cf. MERCURI, C., *Saint Louis et la couronne d'épines. Histoire d'une relique à la Sainte-Chapelle*, Riveneuve, París, 2011, p. 33.

[30] Aparentemente, solo contamos con la mención de Mateo de París sobre Luis IX presentando la Vera Cruz a los fieles durante su llegada al reino de Francia, cf. MATTHIEU PARIS, *Chroniqua Majora*, Corpus Christi College, Cambridge, Ms. 16, fol. 141v.

[31] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, p. 95.

guo Testamento, este rey "muy cristiano" se sirve de las ceremonias celebradas en la Sainte-Chapelle para reforzar su poder trascendental, casi sacerdotal, mientras la adquisición de las reliquias de la Pasión de Cristo constituye el signo de su investidura invisible, que hace de él un intermediario privilegiado entre Dios y el pueblo cristiano para la salvación del reino.[32] La historiadora ve, en todo este proceso, una suerte de captación parcial de lo sagrado clerical dentro de una política más basta que pone en escena la sacralidad real, aunque desplegada a lo largo de una liturgia, de la cual la Iglesia permanece inevitablemente como la "*maîtresse*".[33]

Llegados a este punto, la pregunta resulta pertinente: ¿acaso el rey esbozado por Christine encaja perfectamente con este modelo? No existen dudas de que el vínculo que la escritora establece entre el rey y las reliquias permite hablar de un rey tesorero de Cristo, y de un rey ceremonial, que llega, incluso, a colocarse en "oficiante" del culto contribuyendo, así, a la promoción de una realeza sagrada. La cuestión no se trata de negar dichas premisas, sino en ahondar profundo en el fundamento de dicho vínculo, y por ende, en el fundamento de la realeza sagrada en el pensamiento de Christine de Pizan. Un ejemplo, vinculado a la reliquia de la sangre natural de Cristo, sobre la cuál gira la casi totalidad del capítulo 33 del libro primero del *Livre des fais*, puede traer nueva luz al asunto. Y tal vez, llegar a transformar aquella "captación parcial de lo sagrado clerical", advertida por Murielle Gaude-Ferragu para el caso de los reyes franceses, en una captación total en el modelo de rey sabio planteado por Christine. ¿Acaso la ciencia poseída por el rey no aparece como instancia creadora de una nueva sacralidad? Al respecto, la "*enquête*" sobre la autenticidad de la preciosa sangre de Cristo contenida en una reliquia de la Sainte-Chapelle aparece como un precioso ejemplo en donde la cristología es definida por la ciencia del rey, abriendo, así, un nuevo campo de sacralidad cuyo misterio es mediado y arbitrado por la sabiduría regia.

---

[32] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., p. 173.

[33] GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, op.cit., p. 173.

Una primera "*enquête*": la certificación de las reliquias de la Sainte-Chapelle

La otra mención en que la autora vuelve a referirse al rey en tanto "*inquisiteur*" se ancla en lo más profundo de la cristología. En el capítulo 33 del libro primero del *Livre des fais*, abocado a la devoción del rey, la autora relata cómo el soberano, "*très inquisitif de toutes virtueuses choses*", mandó a confeccionar un inventario detallado "*pour mieulx avoir certification*"[34] de todos los objetos santos conservados en uno de los armarios de Sainte-Chapelle.[35] Esta pesquisa entraña el descubrimiento de una pequeña ampolla, cuyas inscripciones en griego y en latín referían a su contenido: la sangre del precioso cuerpo de Cristo derramada en la cruz.[36] No conforme con la opinión de algunos doctores sobre la veracidad de dicha sangre, el rey decide lanzar su propia "*enquête*".[37] Antes de continuar con el análisis del relato, es necesario destacar que una "investigación" semejante se integra a una problemática mayor relativa a la apropiación de lo sagrado en la cristiandad medieval. Como dato preliminar, solo diremos que la historia narrada por Christine, en torno a la investigación llevada a cabo por Carlos V sobre la sangre de Cristo contenida en el relicario, no ha podido ser atestiguada en ninguna de las fuentes del periodo. Por el contrario, sí existen registros de las órdenes emitidas por el rey a objeto de confeccionar los inventarios de las reliquias de la Sainte-Chapelle. El primero resulta un inventario que se encuentra desprovisto de toda fórmula de autenticidad y de fecha, aunque muchos pasajes del texto permiten ubicar su redacción en tiempos de Arnoul de Grandpont, quien fue tesorero de la Sainte-Chapelle entre los años 1363-1377.[38] Este inventario, dentro de aquellos confeccionados durante la Edad Media, es el único redactado en francés, lo cual coincide con la política de Carlos V de implantación del francés como lengua oficial. El segundo inventario fue redactado el 23 de febrero de 1377, bajo la dirección de Jean d'Achères y

[34] El término utilizado releva bien del universo de la "enquête". Cf. "Enquete", en DMF: "Garantie, assurance donnée par écrit, déclaration authentique".

[35] "...Et fu voir que une fois à cellui roy tres inquisitif de toutes vertueuses choses, plot que l'armoire, où les saintes reliques d'ycelle chappelle du palais sont, fust visetez pour mieulx avoir certification de tous les saintuaires, qui là sont", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, p. 95.

[36] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, p. 95.

[37] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, pp. 94-97.

[38] VIDIER, A., "Le trésor de la Sainte-Chapelle", *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, París, 1911, vol. 1, pp. 42-63.

de Guillaume de "Hametello" – consejeros del rey y funcionarios de la Cámara de Cuentas–, en presencia de Hugues Boileau, canónigo de la Sainte-Chapelle, nombrado tesorero en reemplazo del fallecido Arnoul de Grandpont. Asistieron igualmente a dicha operación: Pierre de Beaune, maestro de capilla, Garnier de Berron y Denis de Colours, canónigos, Jean de Arragon, sacerdote y capellán de Arnoul, y Philippe de Bailly, orfebre de la Sainte-Chapelle. Los notarios que escribieron y autentificaron el acta fueron Guy Quatremains y Pierre de Beaune.[39] No obstante, hay que destacar que en ninguno de ellos se menciona la ampolla con la preciosa sangre de Cristo. No nos detendremos más en su búsqueda, en tanto nuestro objetivo no es demostrar la existencia real de dicha reliquia, sino encontrar el significado que dicha historia adquiere en la economía del modelo de sabiduría regia del *Livre des fais*, particularmente, en la proyección de la figura de un "rey teólogo".

En primer lugar, hemos de destacar el rol atribuido al rey, en tanto "certificador" de las reliquias conservadas en la Sainte-Chapelle. Tal como señalamos arriba, el calificativo de "*inquisiteur*", esta vez, bajo el formulismo "*très inquisitif*" aparece aplicado al rey, una vez más, en relación a "lo divino", en este caso, "las reliquias". Si indagamos en su etimología, el término "*certification*", utilizado por la autora releva del universo de la "*enquête*". Según el DMF: "*Garantie, assurance donnée par écrit, déclaration authentique*".[40] El dato histórico fidedigno que nos habla de la confección de inventarios certificados y autentificados por los notarios y clérigos del rey, en torno a las reliquias conservadas en la Sainte-Chapelle, permite hablar, sin duda, de un rey que certifica los objetos sagrados. No obstante, una segunda "investigación", aquella destinada a establecer la verdad de una reliquia de la Pasión (sangre de Cristo), nos coloca en un nuevo registro. El rey "que certifica" deviene un rey "que autentifica". Vemos, así, el traslado de un rey "*enquêteur*" al terreno de la ciencia teológica, que otorga pleno sentido a la figura christinesca de un rey "*vray inquisiteur*". El sentido de la "*certification*" se altera. Y de una simple competencia de inventariar (confección de inventarios) deviene una competencia de autentificar las reliquias. Una vez más, la ciencia del rey parece interponerse entre Dios y la Iglesia. ¿Acaso históricamente no competía a la instancia eclesiástica la autentificación de las sagradas reliquias?

[39] VIDIER, A., "Le trésor de la Sainte-Chapelle", op.cit., pp. 63-68.

[40] Cf. "Certification" en DMF.

Iglesia y monarquía: instancias de autentificación

Las reliquias aprobadas por la Iglesia solían llevar una suerte de "etiqueta", que en la Alta Edad Media era, por lo general, una lengüeta de pergamino y en la Edad Media tardía un documento –una especie de proceso verbal– que garantizaba la autenticidad de una determinada reliquia.[41] Con el tiempo, y a objeto de impedir el comercio regular de reliquias y las falsificaciones, el papado de Inocencio III impone la norma.[42] En 1215, a partir del IV concilio de Letrán, el culto a las reliquias ingresa en el derecho canónico. El decreto 62 establece que no se pueden venerar nuevas reliquias sin la autorización de la Iglesia Romana, es decir, si no han recibido previamente la aprobación del Pontífice romano.[43] No ajustándose al derecho eclesiástico, el rey de Christine decide conformar una comisión para autentificar la reliquia de la sangre natural de Cristo. El procedimiento es asimismo revelado por la autora, lo cual nos conduce una vez más a sus concepciones científicas en materia teológica, y por ende, a su figura de "rey teólogo".

Retomando el relato de Christine, entre las reliquias inventariadas, el rey encuentra una ampolla que decía contener la sangre de Cristo:

> Là furent trouvées maintes nobles choses, que je passe pour briefté, et, entre les plus notables choses, fu trouvée une petite ampole, où avoit escript grec et latin que ce estoit du propre sang du precieux corps de Jhesu-Crist, qu'il respandi sus l'arbre de la crois.[44]

---

[41] DEPREUX, P., "Reliques", en GAUVARD, C. - DE LIBERA, A. - ZINK, M. (eds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 2002, pp. 1198-1199. Asimismo, cf. BERTRAND, P., "Authentiques de reliques: authentiques ou reliques?", *Le Moyen Age*, 112, 2, 2006, pp. 363-374.

[42] Sobre la actitud oficial de la Iglesia respecto al tráfico y robo de reliquias, cf. HUBERT, S., "Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 30, 3-4, 1952, pp. 721-739.

[43] Así, el decreto 62 ("Ne reliquiae sanctorum ostendatur extra capsam; ne novae habeantur in veneration sine Romana ecclesia") regula: "Cum ex eo quod quidam sanctorum reliquias exponunt venales, et eas passim ostendunt, Christianae religioni sit detractum saepius: ne detrahatur in posterum, praesenti decreto statuimus, ut antiquae reliquiae amodo extra capsam non ostendatur, nec exponantur venales. Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius authoritate Romani pontifices fuerint approbatae", en *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collection*, MANSI, G. (ed.), 1759, vol. 22, col. 1049-1050.

[44] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, p. 95

Christine precisa que se trata de la Preciosa Sangre, es decir, aquella sangre derramada por Cristo durante su suplicio y su agonía en la cruz, y no aquella de origen milagroso que podía desprenderse de un ícono crístico, ni tampoco la sangre de origen eucarístico. Posiblemente, al tratarse de una reliquia sumamente antigua, la escritura en griego y en latín, que la autora menciona, bien podría tratarse de una etiqueta de autentificación. En todo caso, lo importante del asunto es que contra las opiniones de ciertos doctores que no creían en la posibilidad de existencia de una reliquia semejante, el rey decide llevar a cabo una investigación a fin de comprobar la autenticidad, o por el contrario, la falsedad de dicha reliquia. En cuanto a la identidad de los doctores que se oponen, Christine no menciona dato alguno, y no es posible saber si se refiere a personajes contemporáneos o de épocas pasadas. Al respecto, la autora nos dice que estos doctores sostenían la tesis de que en el día de su resurrección, Cristo no dejó ningún rastro de su digno cuerpo sobre la tierra, puesto que en aquel momento todo retornó a él (Cristo resucitado). Rastrear el origen de tales argumentaciones puede sernos útil para comprender las ideas que Christine manejaba en materia teológica y así descifrar su modelo de "rey teólogo". ¿Cómo rastrear, entonces, el origen de estos argumentos?

La polémica anti-reliquias

Los estudios académicos relativos al culto a las reliquias en la época medieval demuestran que ya existían las críticas hacia este mucho antes de la Reforma. En este sentido, el *Tratado sobre las Reliquias* (1543) de Juan Calvino, que puede considerarse el punto culminante de una tradición crítica contra el culto de las reliquias, que habían ya fomentado humanistas como Erasmo y Lefèvre d'Etaples, y reformistas como Zwinglio y Lutero, contra la idolatría católica, encuentra sus antecedentes en la crítica de ciertos escritores medievales. En esta época, no eran infrecuentes las denuncias contra la credulidad del pueblo y contra el aprovechamiento de esta por parte de los monasterios y los vendedores ambulantes de indulgencias.[45]De hecho, una crítica semejante puede rastrearse en san Agustín. En su *De opere monachorum*, Agustín se queja, como Gregorio de Tours en el siglo IV, y como Benito de Aniano en el siglo IX,

[45] Al respecto, cf. SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François. Critique médievale de la vénération des reliques. Une approche socio-culturelle et littéraire", *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, vol. 79, 2, 1999, pp. 226-43.

del comercio de reliquias y de los "malvados monjes ambulantes" que proponen a los fieles, demasiado crédulos, reliquias muy dudosas o falsas a cambio de abundantes limosnas.[46] Sin embargo, hay que destacar, que si emite reservas sobre el culto de las reliquias y las traslaciones de los cuerpos santos, su crítica permanece circunspecta. Hasta el siglo IX, las críticas se dirigen ante todo hacia los abusos relativos al culto, como en Alcuino y Agobardo de Lyon.[47] Excepcionalmente aparecen voces que critican, no ya, los abusos sino la misma existencia de reliquias. Por ejemplo, un Claudio de Turín, que en el 820 retoma las objeciones radicales de Vigilancio, sacerdote de Saint-Bertrand-de Comminges, quien pensaba que las reliquias eran un culto pagano. Para el obispo no era posible adjudicar a los restos santos ningún poder, puesto que "lo que está muerto, está muerto".[48] Estas ideas radicales permanecen sin repercusiones en el reino franco, puesto que al separarse de los dogmas de la Iglesia entraban en conflicto con las autoridades eclesiásticas.[49] En este sentido, todo parece indicar, que a pesar del desarrollo del comercio de reliquias entre los siglos IX y X, no parecen agregarse nuevos desarrollos dogmáticos, que desde san Agustín, parecían no haber variado: los santos eran entonces intermediarios entre Dios y el hombre y los poderes taumatúrgicos de las reliquias constituían la prueba de su justa veneración.[50] Así, a comienzos del siglo XII, el abad benedictino Theofried van Echternach estimulaba el culto a las reliquias, afirmando que el olor de santidad era la prueba de autenticidad de las reliquias.[51] En cuanto a las críticas existentes, es importante recalcar que hasta esta época las mismas se basan sobre ideas teológicas bastante vagas,[52] y salvo raras excepciones, no podemos encontrar una crítica fuerte y sólida hacia el culto de las reliquias. En un apartado de su artículo sobre la querella de las reliquias en tiempos del Renacimiento y de la Reforma, titulado "Las prioridades de los clérigos", Nicolas Balzamo sostiene que contrariamente a las imágenes, la cuestión de las reliquias no parece haber apasionado mucho a los teólogos medievales. Según

[46] *Patrologia Latina*, vol. 40, col. 575.

[47] SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François"..., op.cit., pp. 231-232.

[48] Las tesis de Vigilancio pueden apreciarse en el *Contra Vigilantium* de san Jerónimo, *Patrologia Latina*, vol 23, col. 339-352.

[49] SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François"..., op.cit., p. 232.

[50] SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François"..., op.cit., p. 232.

[51] GUTH, K., *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Keliquienverehrung*, Verlag, Ottobeuren, 1970, pp. 9-35.

[52] SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François"..., op.cit., p. 232.

el autor, el contraste entre la rareza de los textos propiamente teóricos y la sobreabundancia de los documentos relativos a la práctica (relatos de hallazgos y traslados de cuerpos santos, lista de milagros efectuados por estos), resulta abrumador.[53] La única obra específicamente dedicada a esta cuestión, alega Balzamo, es el *De sanctis et eorum pigneribus* de Guibert de Nogent, escrito entre 1116-1120. No obstante, según el historiador, este texto no suscitó ningún eco ni interés en la época: lo conocemos por un único manuscrito, el cual parece no haber salido jamás de la abadía donde fue compuesto.[54] Según Balzamo, un silencio semejante no deja de sorprender, en la medida en que la cuestión de las reliquias y de su culto planteaba problemas metafísicos y teológicos complejos al igual que las imágenes, mucho más tratadas. Balzamo concluye, que esta resistencia se da en gran medida por el lugar que ocupa el culto de las reliquias en el sistema cristiano de la Edad Media, un sistema donde las creencias y las prácticas formaban una especie de pirámide, dentro de la cual, cada elemento ocupaba un lugar preciso.[55] Dentro de este organigrama, el culto a las reliquias se vinculaba al culto de los santos y de las imágenes y a la práctica de los votos y peregrinajes. Era simplemente imposible, recalca Balzamo, suprimir uno de los elementos sin tocar al resto; y quien se desviase de la creencia en las reliquias, debía necesariamente dejar atrás todo un sistema de creencias y de prácticas que tenía un lugar central en la economía de la salvación. Por este motivo, según el historiador, el rechazo total al culto de las reliquias no puede encontrarse más que en hombres que habían roto con Roma, y por ende, con el sistema religioso en vigor desde hacía siglos. Según el autor, tal fue el caso de los lolardos en Inglaterra, de los valdenses en Provenza, de los husitas en Bohemia, y finalmente de los protestantes.[56] ¿Pero es tan unívoco el vínculo entre "disidentes" y los argumentos anti-reliquias?

---

[53] BALZAMO, N., "La querelle des reliques au temps de la Renaissance et de la Réforme", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* 2015, 77, 1, pp. 103-113, p. 106 y n. 14.

[54] BALZAMO, N., "La querelle des reliques au temps de la Renaissance et de la Réforme", op.cit., p. 106 y n. 15.

[55] BALZAMO, N., "La querelle des reliques au temps de la Renaissance et de la Réforme", op.cit., p. 108.

[56] "Le culte des reliques avait partie liée avec celui des saints, des images, avec la pratique des vœux et des pèlerinages. Il était impossible de supprimer l'un de ces éléments sans toucher aux autres et qui se détournait des reliques devait nécessairement faire son deuil de tout un système de croyances et de pratiques qui tenait une place centrale dans l'économie du salut comme dans celle du bien-être. De sorte que le refus radical du culte des reliques ne se pouvait rencontrer que chez des hommes qui avaient rompu avec Rome en même temps qu'avec le système religieux en vigueur depuis des siècles. Tel était le cas des lollards en Angleterre, des vaudois en Provence,

El debate teológico sobre la sangre natural de Cristo

Paradójicamente, el caso mencionado por Christine parece contradecir parcialmente estas argumentaciones, o al menos, arrojar una nueva luz sobre la crítica medieval hacia las reliquias. En principio, su relato nos habla de la existencia de debates teológicos en torno a las reliquias que forman parte del ambiente universitario, y que en esta ocasión, son trasladados por pedido expreso del rey al ámbito de su Corte. Este debate no gira, o al menos no de manera primordial, en torno a una crítica relativa al abuso del culto o al comercio de las reliquias, sino a una problemática mayor: la posibilidad de la mismísima existencia de las reliquias de la Pasión, relativas al cuerpo natural de Cristo. Más llamativo aún, lejos de la herejía, la opinión de ciertos doctores contra la existencia de la reliquia de la sangre natural de Cristo parece ser un argumento en boga en el seno de los círculos universitarios, y que según la autora, se encontraba en las Sagradas Escrituras. Un argumento semejante se colocaba frente a la postura oficial de la Iglesia, quien habiendo autentificado en otras ocasiones la sangre natural de Cristo contenida en recipientes, corroboraba, así, la posibilidad de su conservación milenaria. Una primera investigación para encontrar el origen de dicho argumento aparentemente "contra-oficial", nos lleva a aquellas figuras que, como define Balzamo, se oponían en gran medida al sistema de referencias instaurado por la Iglesia. Al respecto, Juan Hus se ofrece como un caso ejemplar, con su tratado *De sanguine Christi*. No obstante, hemos de recalcar que dicho tratado fue escrito en el año 1405/1406, antes de que Hus fuese denunciado y perseguido por la Iglesia. En el siglo XV, la piedad popular y la devoción religiosa en boga producen un aumento de los peregrinajes, mientras que la Eucaristía aparece en la imaginación popular, dando lugar a un culto del sacramento. El énfasis está puesto en el cuerpo de Cristo. Esto es notable a partir del surgimiento de una intensa observancia a la fiesta del *Corpus Christi* en varios lugares del continente europeo. La hostia mostrada públicamente en un ostensorio, las hostias sangrantes, la santa sangre, y la percepción popular que el cuerpo y la sangre de Cristo provocan el cambio social, orientan la práctica religiosa y sugieren un nuevo sentido a la devoción religiosa. Los santuarios dedicados a la santa sangre y las hostias sangrantes comien-

des hussites en Bohême. Tel devait être celui des protestants", BALZAMO, N., "La querelle des reliques au temps de la Renaissance et de la Réforme", op.cit., p. 121.

zan a capturar la imaginación desde finales del siglo XIV.[57] En el caso concreto de Praga, sabemos que hacia el siglo XIV era una de las principales ciudades de Europa, un gran centro político, religioso e intelectual. Poseía la universidad más vieja de Europa Central y era sede de un arzobispado (ambos fundados hacia 1340), al tiempo que constituía la principal residencia de Carlos IV, Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Durante el tercer cuarto del siglo XIV, Praga deviene asimismo un centro de reliquias y de práctica religiosa. En efecto, no podemos descartar del modelo regio planteado por Christine de Pizan, el vínculo y la competencia de majestades entablada por Carlos V y Carlos IV, sobre todo, en torno a las reliquias, como aparece en su relato de la visita a París del Emperador. Es en este contexto, asimismo, donde las reliquias se constituyen como un fenómeno que ofrece la oportunidad para plantearse preguntas en torno a la autoridad y a la Teología. Y es, precisamente aquí, donde hemos de ubicar las tesis de Juan Hus en su *De sanguine Christi*. En 1404/1405 el arzobispo de Praga, Zbyněk, a fin de investigar el culto de las hostias sangrantes y milagrosas de Wilsnack en Brandemburgo, crea un comité de investigación formado por tres universitarios: Stanislav de Znojmo, otro maestro universitario anónimo y Juan Hus. El comité concluye que los milagros de Wilsnack eran un fraude. En el sínodo de junio de 1405, Zbyněk emite una prohibición de peregrinajes a la zona y ordena a los sacerdotes checos predicar contra Wilsnack una vez al mes.[58] Pero Hus va aún más lejos con su tratado de *De sanguine Christi*. Desde una perspectiva estrictamente teológica, el teólogo bohemio afirma que cuando el Cristo resucitado ascendió al cielo glorificó su sangre, y por ende, ningún rastro de esta subsistió literalmente en la tierra. Ergo, solo existe la sangre sacramental. Siguiendo este argumento, el fiel no puede venerar, de modo verdadero, la sangre natural (literal) de Cristo en la tierra. La cuestión esencial para Hus en todo este asunto no es la evidencia tangible, sino la fe; puesto que los cristianos honestos deberían, en vez de buscar pruebas para su fe, contentarse con el testimonio de la fe ofrecido en las Sagradas Escrituras. Considerando estos postulados de Hus, aunque sin profundizar en la cuestión, el historiador Thomas A. Fudge considera que no tienen nada de sospechoso desde el punto de vista teológico, aunque sí subrayan una independencia de pensamiento y una búsqueda de la verdad. En efecto, el punto de partida para examinar la teología de Hus, dice el historiador, es su

[57] FUDGE, T. A., *Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I. B. Tauris, Nueva York, 2010, p. 14.

[58] FUDGE, T. A., *Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, op.cit., p. 27.

devoción a la verdad.[59] Sin introducirnos en la teología de Hus, solo diremos que sus postulados respecto a la imposible existencia de la sangre natural de Cristo en tanto reliquia sí se oponen al historial de autentificación positiva de reliquias de dicho tipo por parte de la Iglesia, y en este sentido sí se muestran disruptivos con la tradición eclesiástica. No obstante, resulta cierto que desde un punto de vista teológico dichas tesis no se muestran heterodoxas. En todo caso, luego de su *De sanguine Christi*, el obispo de Praga no rompe relaciones con Hus, sino que por el contrario lo nombra predicador sinodal para el periodo de 1405-1407.[60] Sin mencionar a Hus, Christine pone en boca de ciertos maestros teólogos una tesis semejante, que lejos de oponerse a la tradición teológica parece ser más bien una tesis aceptada en el ambiente universitario. Por esto, si coincidimos con Thomas A. Fudge en que la tesis de Hus sobre la sangre natural de Cristo no tiene nada de "teológicamente sospechoso", no debemos asegurarlo tan solo desde el propio paradigma teológico de Hus (su "*devotion to truth*"), sino a partir del pensamiento teológico medieval y de sus argumentaciones al respecto, las cuales parecen no haber llamado demasiado la atención de los académicos, más enfocados en demostrar la innovación reformista del siglo XVI y sus prolegómenos en "herejes" como Hus. Por ejemplo, este enfoque puede verse en el artículo "*La relique dans le monde catholique de la Contre-Reforme*" del historiador Jean-Michel Sallmann, quien nos habla del carácter innovador del tratado *De sanguine Christi* de Hus, el cual estaría en los orígenes de los argumentos reformistas, al tiempo que afirma el ataque frontal perpetuado por el bohemio contra Tomás de Aquino, es decir, contra la posición oficial de la Iglesia.[61] Si bien es cierto que luego de discutir las hostias sangrantes Hus extiende rápidamente su crítica hacia el resto de los cuerpos santos, catalogando dichos cultos como idolatría fomentada por un clero movido por la codicia, y en este sentido, sí se opone a santo Tomás; sus principales argumentos contra las reliquias de la sangre de Cristo, específicamente aquella sangre literal (natural), no parecen entrar en contradicción, ni con Tomás, ni antes de él, con Guibert de Nogent. De esto testimonia el *De Pignoribus sanctorum* de Guibert,

[59] "There is nothing theologically suspect in Hus' position, but it does underscore independence of thought and regard for truth (...) The point of departure for an examination of Hus' theology is his devotion to truth", FUDGE, T. A., *Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, op.cit., p. 28.

[60] FUDGE, T. A., *Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, op.cit., pp. 14 y 64.

[61] SALLMANN, S., "La relique dans le monde catholique de la Contre-Réforme", en BORGEAUD, P -VOLOKHINE, Y. (eds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Peter Lang, Berna, 2005, pp. 267-284, p. 271.

abad de Nogent, escrito entre 1116 y 1120, con el objeto de responder a los monjes de Saint-Médard de Soissons, quienes pretendían poseer un diente de Cristo. Allí, Guibert excluye la existencia real de toda reliquia corporal de Cristo, puesto que si no la "*commemoratio Domini*" no tendría sentido, en tanto Cristo estaría entonces presente corporalmente en el mundo.[62] En efecto, Guibert busca demostrar que las reliquias corporales de Cristo son de una "absurdez infinita", y no sin razón, su tratado ha sido considerado como el inicio de una hagiografía científica.[63] En sus *Flores epytaphii sanctorum*, redactado entre 1104/1105, Thiofrid, abad de Echternach y contemporáneo a Guibert de Nogent, solo menciona a las reliquias de los santos, sin citar a las reliquias corporales de Cristo. Si la influencia de estos textos en el mundo medieval permanece restringida a una órbita regional, no puede decirse lo mismo de Tomás de Aquino. En efecto, poco más de un siglo después, Tomás rechaza de manera tajante la existencia de reliquias que pretendan contener la sangre natural de Cristo. Dicha conclusión se ampara en la *Quaestio 14* de su *Suma Teológica* en donde analiza el estado de Cristo en su resurrección. En el artículo 1, Tomás se pregunta si Cristo tuvo un cuerpo verdadero luego de su resurrección, es decir, de carne y hueso; a lo que responde que en tanto la resurrección de Cristo fue verdadera, este tuvo, igualmente, un cuerpo verdadero, de la misma naturaleza que el que tuvo antes de su resurrección. Luego, en el artículo 2 se pregunta sobre si el cuerpo de Cristo resucitó en su completitud (es decir, comprendidas la carne y la sangre), a lo que Tomás concluye, que en tanto la resurrección de Cristo fue perfecta, su cuerpo debió haber también resucitado por entero y enteramente glorioso. Todo aquello que pertenece a la naturaleza del cuerpo humano debe encontrarse integralmente en el cuerpo del Cristo resucitado; puesto que a la naturaleza del cuerpo humano pertenece evidentemente la carne, los huesos, la sangre y las otras cosas similares. Todo esto, entonces, se encuentra en el cuerpo del Cristo resucitado, sin alteración y sin disminución, puesto que la resurrección no pudo haber sido perfecta, si todo aquello que cayó por la muerte no hubiese sido reintegrado por la resurrección. Finalmente, Tomás concluye que toda la sangre que se derramó del cuerpo del divino Salvador y que pertenece a su naturaleza humana debió resucitar con su cuerpo. Y esto se aplica a todas las porciones de este cuerpo que son una parte integran-

---

[62] DALLALI, M., *Débat inexistant ou paroles persistantes: la théologie des reliques au Moyen Âge, autour du 'De pigneribus sanctorum de Guibert de Nogent'"*, tesis "Maîtrise en Histoire", Faculté des Études Supérieures, Universidad de Montréal, Montreal, 2010, pp. 62-63.

[63] GUTH, K., *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Keliquienverehrung,* op.cit., p. 105.

te de la naturaleza humana. Por ende, la sangre conservada en algunas iglesias, dice Tomás, no se derramó desde el costado abierto de Cristo, sino, que en todo caso fue milagrosamente derramada a partir de una imagen de Cristo, objeto de alguna violencia.[64] Para concluir, Tomás niega por medio de un análisis exegético la posibilidad de una existencia real de la sangre natural de Cristo conservada en la tierra. La sangre conservada en las iglesias es, en todo caso, de origen milagroso. Esto nos demuestra que el argumento de Hus no es por completo innovador y que lo encontramos en la Teología medieval catalogada de "oficial". De acuerdo a estas informaciones podemos concluir que existe una cierta contradicción entre la Teología y la práctica eclesiástica que suele aceptar y autentificar reliquias corporales de Cristo, aunque a veces la duda teológica se presente, también, dentro de las mismas autoridades clericales. Por ejemplo, el mismo Inocencio III, quien regula jurídicamente la cuestión de las reliquias por el decreto 62, parece verse aturdido con la rivalidad de varias abadías, como la de Charroux, y de otras iglesias que reivindicaban poseer el Santo Prepucio de Jesús. [65] En efecto, el papa se negó a resolver la cuestión de saber si una reliquia semejante podía existir. En su *De missarum mysteriis*, el papa se contentó en declarar que era mejor encomendarse a Dios para este problema: "*melius est tamen Deo totum committere quam alius temeré diffinire*".[66] Como no quiso pronunciarse, los monasterios rivales rechazaron renunciar a sus pretensiones, por lo que dicha discusión estéril tuvo como resultado la multiplicación de Prepucios Santos.[67]

La conclusión que podemos extraer a modo de hipótesis de todo este somero análisis es que la práctica suele ir por delante de la ciencia teológica, al menos, en lo que atañe a las reliquias corporales de Cristo. No obstante, la crítica teo-

---

[64] "Ad tertium dicendum quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanae naturae pertineat, in Christi corpore resurrexit. Et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanae naturae pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis observatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa", TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologicae*, 3, q. 54, a. 3, ad 3.

[65] También: Hildesheim, San Juan de Letrán en Roma, las catedrales de Chartres y de Puy, Langres, Metz, el monasterio de Sainte-Foy de Conques, etc. Cf. SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François"..., op.cit., p. 229.

[66] *Patrologia Latina*, 217, col. 876-7. Al respecto, cf. VINCENT, N., *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 86-87. También, cf. CUVA, A., "Il Sangue di Cristo nel 'De Missarum Mysteriis' du Papa Innocenzo III", *Sangue e antropologia*, 7, 1, Roma, 1999, pp. 649-665.

[67] Cf. SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François"..., op.cit., p. 229.

lógica respecto a la sangre natural de Cristo, que es el caso que nos compete, no puede considerarse un argumento "contra-oficial" o sumamente innovador, únicamente propiciado por hombres disruptivos a la tradición y al paradigma cristiano montado por la Iglesia Romana, como Juan Hus. Esto explica, en gran medida que en el relato de Christine los doctores que se oponen a la veracidad de la ampolla, con argumentos exegéticos en torno a la resurrección, y por ende, a la imposibilidad de que persistiese la sangre de Cristo sobre la tierra (aunque la autora no mencione sus identidades), no aparezcan como figuras disruptivas de la tradición teológica, sino más bien lo contrario. Vemos entonces una línea directa entre los primeros tratadistas "científicos" de las reliquias, Tomás de Aquino y dichos doctores mencionados en el *Livre des fais*. Este análisis nos coloca frente a una nueva disyuntiva, el rey de Christine no solo aparece disputando el rol del papa como máxima autoridad que certifica/autentifica las reliquias, sino que parece asimismo dar un paso más, contraviniendo ciertos presupuestos teológicos asentados en el ámbito universitario. La pregunta consiste, ahora, en el cómo.

Una segunda "*enquête*": la sangre natural de Cristo frente a una teología empírica

Una vez encontrada la ampolla con la sangre natural de Cristo en los cofres de la Sainte-Chapelle y a objeto de demostrar su autenticidad, el rey decide llevar a cabo una *enquête* científica. Lo interesante es que el rey decide poner en marcha una investigación sobre la hipotética reliquia, a pesar de la opinión de ciertos doctores, cuyos argumentos se oponían a su autenticidad. O tal vez, podemos inferir que es precisamente la desconfianza del monarca en dichos argumentos, el motivo que moviliza la investigación. Ya hemos rastreado la procedencia de dichos argumentos que preceden al tratado de *De Sanguine Christi* de Juan Hus y que se encuentran presentes en un texto capital del cristianismo como la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. No obstante, el tratado de *De sanguine Christi* de Hus se nos presenta como un vivo testimonio de la actualidad de dichos argumentos sobre la sangre natural de Cristo en los círculos universitarios de la época, que antes que innovadores, parecen más bien ser corrientes. Dentro de esta lógica, el rey "*inquisiteur*" de Christine parece ir contra la tradición teológica asentada. No solo porque cuestiona dichos postulados, sino, también, por el método elegido para rebatirlos.

A fin de resolver el asunto, Carlos V convoca especialmente a un grupo de sabios, filósofos naturales y teólogos –incluido Tomás de Pizan–, quienes una vez reunidos llevan a cabo una investigación científica. Esta es descrita por la autora a partir de ciertos términos que renvían a una verdadera colación universitaria ("*certification*", "*determinatio*", "*observatio*", "*altercatio*", "*conclusio*", "*expositio*", "*argumentatio*"). El método en el que se enmarca la investigación es aquel de la "*disputatio*", en donde los argumentos son expuestos y confrontados a fin de obtener una resolución. Pero esto no significa en modo alguno, tan solo, confrontación de teorías, puesto que los argumentos exegéticos son confrontados no solo a argumentos aristotélicos de las sustancias naturales, sino a los resultados de los experimentos llevados a cabo sobre estas últimas. Y a juzgar por los resultados, la filosofía natural, entendida al menos parcialmente como ciencia física, resulta el conocimiento fundamental en la demostración de un asunto vinculado a la Teología. Un cierto empirismo parece sobreponerse a la exégesis teológica. En dicha colación, la autora relata el modo en que la ampolla fue observada y examinada en el curso de un experimento, donde el examen de las propiedades sensibles de la materia, a partir de la luminaria, la térmica y la consistencia, constituye una información determinante para dilucidar la autenticidad de la supuesta sangre natural de Cristo:

> Collacion fu faitte par les ditz sages assemblez sus ceste matiere, la ditte ampole veue et visetée à grant reverence et solempnité de luminaire, en laquelle, quant on la penchoit ou baissoit, on veoit clerement liqueur de sang vermeil couler au long, aussi fraiz comme se il n'eust que .III. ou .IIII. jours qu'il eust esté saingniez, laquelle chose n'est mie sanz grant merveille, consideré le long temps de la Passion.[68]

¿Cómo catalogar esta investigación sino recalando en el sentido profundo de la física medieval como parte integrante de una filosofía natural? Todo parece indicar, que el procedimiento puesto en marcha por orden de Carlos V es una clara demostración de la física medieval, que tal como la cataloga la escritora, es una filosofía natural, como la entendían en parte los escolásticos. Esto apoya la idea, de que contrariamente a los modernos, quienes preferían la disociación, los científicos medievales tenían una concepción de la ciencia física como una especie de Filosofía. Mientras que los modernos distinguían la física de lo sensible, es decir, por un lado la ciencia física, y por el otro, una psicología de la percepción de lo sensible, los pensadores medievales solían unir ambos

[68] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, pp. 95-96.

fenómenos en un todo homogéneo.[69] Tal como lo expresa Dominique Salman, antes de elaborar una Filosofía o una ciencia, hace falta un punto de partida, un fundamento sólido desde lo cual construir; y los autores escolásticos creyeron encontrarlo inmediatamente en lo sensible que identificaban absolutamente con lo físico.[70]

La física medieval

Llamamos físicas a las cualidades naturales de los cuerpos, que actúan, en ellos, como principios de acción; y estas cualidades permanecen inmutables, haya o no un sentido para percibirlas. Los sensibles, por el contrario, son esas mismas propiedades, pero consideradas, esta vez, en relación con el conocimiento sensorial; es decir, la física, tal como es conocida por el sentido. Frente a la disociación que efectúan los modernos entre cualidades físicas y las cualidades sensibles, la escolástica medieval opta por unirlas, considerándolas equivalentes, apareciendo, así, la física como una Filosofía.[71] La cuestión de los sensibles, bien desplegada a través del experimento que llevan a cabo los filósofos naturales mencionados por Christine, posiblemente haya tenido sustento a partir de las ideas difundidas en las obras aristotélicas, entre otras. Por ejemplo, la cuestión de la acústica se encuentra en el Libro II del *De anima*, en el tratado del oído. Allí, también podemos encontrar la teoría de la luz y del color, precisamente, en el tratado de la vista, como también se encuentra desplegada en el *De sensu et sensato*. Por su parte, el calor es estudiado en los mismos sitios. En cuanto al tacto y a la teoría general de la propagación de las cualidades físicas, tenemos los desarrollos en el fin del *De sensu*.[72] No obstante, tal como recalca Dominique Salman, si bien todas estas doctrinas son comunes a la escolástica, cada autor medieval les otorga frecuentemente un desarrollo personal y original que garantiza su adhesión al fondo común de la física antigua.[73] Sin duda, existe una identidad de categorías físicas y sensibles. A toda categoría física corresponde una sensación que la expresa adecuadamente y sin

[69] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", *Revue néo-scolastique de philosophie*, 39, 2, 49, 1936, pp. 27-50, pp. 28 y 39.

[70] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 29.

[71] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 29.

[72] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 29.

[73] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 34.

deformación; y correlativamente a toda sensación corresponde una propiedad física, la cual es exactamente aquella que la sensación permite conocer. Las percepciones sensibles tienen entonces un alcance ontológico inmediato, ellas revelan en el primer intento el mundo material en su estructura propia.[74] Tal como sentencia Salman, una manera semejante de concebir la física entraña graves consecuencias epistemológicas, dando lugar al nacimiento de una ciencia única, la "*philosophia naturalis*", que caracteriza, según los antiguos, un primer estadio de abstracción.[75] Pero este grado de abstracción va de la mano de los análisis empíricos.[76] La física o "*philosophia naturalis*" de los medievales es un todo continuo y no se puede infligir un corte, distinguiendo una física empírica que sería no matemática, una física que sería solo matemática, y luego una tercera física que sería puramente filosófica.[77] Esto es bien perceptible en el lenguaje que designa a dichos hombres de ciencia, a quienes Christine define como "*sages philosophes naturelz*",[78]entre los cuales se encuentra Tomás de Pizan, a quien la autora otorga asimismo el calificativo de "*physicien*" y "*philosophe*"[79] a lo largo de sus obras. El sentido moderno de "científico" en la Edad Media se expresaba por el término de "*naturien*", "*scientifique qui étudie les phénomenes naturelles*".[80] Derivado de "*natura*" (como préstamo del latín medieval de los filósofos), el "*naturien*" tenía competencias amplias: "*astronomien*", "*geometrien*", "*pysicien*" y "*philosophe*". De acuerdo al estudio de ciertos lexemas impartidos en la traducción de la *Ciudad de Dios* de Raoul de Presles, el significado de "*naturien*" es bastante versátil; entre "*savant qui étudie les proprietés des choses, naturaliste*" y filósofo "*philosophe qui s'occupe de la généalogie des dieux*", en el sentido de "*savant et philosophe que s'occupe de la nature*".[81] Estas categorizaciones no hacen más que avalar el fenómeno histórico de la física medieval basada en una comunión de elementos cualitativos, matemáticos y filosóficos. La física medieval es tanto especulativa (matemática) como empírica. Sabe-

[74] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 34.

[75] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 34.

[76] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 35.

[77] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 35.

[78] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, p. 95.

[79] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 33, p. 96.

[80] ANDRONACHE, M., "Academien, geometrien, phisicien et autres scientifiques dans la première traduction en français de *La Cité de Dieu* de saint Augustin par Raoul de Presles (1371-1375)", en *Sciences et Savoirs sous Charles V*, op.cit., pp. 159-190, p. 184.

[81] ANDRONACHE, M., "Academien, geometrien, phisicien et autres scientifiques…", op.cit., pp. 184-185.

mos, por ejemplo, que el estado de todo el universo, físico, vegetal y animal, no dependía a cada instante más que del movimiento de las esferas celestes.[82] Para los autores escolásticos, no había más que una física única, homogénea y uniforme, que explicaba todo, desde el Primer Motor hasta el carácter salado de los mares y el régimen de los vientos. Y estas concepciones epistemológicas estaban fundadas en la doctrina deliberada del conocimiento sensible, que identificaba acabadamente la física y lo sensible.[83] Así, lo sensible, es decir, lo empírico captado por los sentidos, reunido con las teorizaciones matemáticas, permitía conocer la naturaleza real del mundo material.[84] Inversamente, los paradigmas modernos van en detrimento de lo empírico. Desde finales de la Edad Media se van abandonando las categorías sensoriales para la explicación del mundo físico. Primero, retroceden el gusto y el olfato para la exploración del mundo físico. En el siglo XVII, se renuncia al valor cualitativo de lo liso y lo rugoso, de lo seco y de lo húmedo y de otras cualidades semejantes.[85] Si se los conserva, es en tanto simple descripción empírica y no para el conocimiento de la naturaleza real del mundo material. Los colores fueron abandonados luego de Descartes, lo pesado y lo ligero luego de Newton, etc.[86] Este movimiento, antes de ser completado, fue percibido por los filósofos a partir de la distinción entre cualidades primeras y cualidades segundas. Según esta concepción, las cualidades primeras son las que tienen un valor inmediatamente objetivo. El alcance, el grosor, el movimiento, existirían realmente en la naturaleza, solamente tal como lo conocen los sentidos. Las cualidades segundas, por el contrario, (el calor, el frío, los gustos, los olores, etc.) no existirían en el objeto, sino que se vincularían a las modificaciones sufridas por el órgano del sentido.[87] Este es el enunciado sumario que resume en sus elementos comunes los postulados, por lo demás, divergentes, de Galileo, Descartes, Hobbes, Locke, etc.[88] Son filósofos que buscan eliminar de la física todas las cualidades sensibles, haciendo de la física una ciencia meramente matemática.[89]

---

[82] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 36.

[83] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 39.

[84] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 40.

[85] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 40.

[86] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 40.

[87] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 40.

[88] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., p. 40.

[89] SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", op.cit., pp. 40-41.

Todas estas reflexiones nos llevan a entender con mayor profundidad el experimento relatado por Christine, donde prima el uso indiscutible de lo sensible para conocer el mundo material. No sin razón, luego de dos capítulos en donde la autora condensa la serie de argumentos sobre la importancia capital de la existencia de un rey que conozca y aplique las ciencias,[90] siga un capítulo destinado a hablar de los sentidos corporales: "*Cy dit des sens du corps*".[91] Siguiendo a Aristóteles, la autora afirma que los sentidos son un medio indispensable del conocimiento, puesto que no sabríamos aprender de otro modo.[92] En la primera de sus *Quaestiones disputatae de veritate*, Tomás de Aquino menciona el rol de los cinco sentidos como mediadores entre lo sensible y el intelecto.[93] En efecto, la verdad se encuentra en los sentidos como en el intelecto, aunque de distinto modo.[94] El *sensus* en latín, que da como resultado el francés *sens* (palabra ya atestiguada en la *Chanson de Roland* de fines del siglo XI), implica tanto la percepción física por los sentidos, como la interpretación intelectual que de ella resulta.[95] Christine parece recibir dichas tesis a partir de los comentarios a la *Metafísica* aristotélica del Aquinate. Al respecto, la autora parece reproducir parte de la *Lectio* I del libro primero, cuando agrega:

> …et ceste meismes proposición par signe Aristote preuve, car, disoit-il, comme les sens à ce que nous soient fais, c'est assavoir à cognoistre les choses à utilité de vivre, doublement, dist-il, sont ilz de nous amez, pour eulz meismes, en tant comme ilz font cognoistre; et pour vivre, en tant qu'ilz scevent pourchacier et aussi discerner ce qui est bon du mal".[96]

---

[90] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 63 y 64, pp. 159-166.

[91] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 65, pp. 166-167.

[92] "…et, par ce que je puis comprendre de ses conclusions, la vertu des sens bien disposés avec le desir pevent estre les prehencions de acquerir savoir, sanz lesquelz ne pourroit estre acquis", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 65, p. 166.

[93] TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio* 1, a. 9.

[94] "Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu", TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio* 1, a. 9.

[95] BOUCHET, F., "D'un sens l'autre", en BOUCHET, F. - KLINGER-DOLLÉ, A. H. (eds.), *Penser les cinq sens au Moyen Âge. Poétique, esthétique, éthique*, Classiques Garnier, París, 2015, pp. 11-18, p. 12.

[96] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 65, p. 166. Fragmento que Christine parece haber tomado de TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae,* lib. 1, lectio 1, n. 5: "Deinde ostendit quod proposuerat, per signum: quia cum sensus ad duo nobis deserviant; scilicet ad cognitionem rerum, et ad utilitatem vitae; diliguntur a nobis propter seipsos, inquantum cognoscitivi sunt, et etiam propter hoc, quod utilitatem ad vitam conferunt".

Luego, Christine, ajustándose a la jerarquización medieval de los sentidos, dedica la casi totalidad de su capítulo al sentido de la vista. Siguiendo nuevamente a Aristóteles, vía Tomás, Christine asegura que:

> ...et ce nous appert, dist-il, car, si comme cellui sens, [qui est fait par les yeulx, c'est assavoir le veoir entre tous les autres sens] nous l'amons et cherissons le plus, et non pas seulement pour ouvrer, mais aussi que se riens ne devons faire, et la cause si est car entre tous les autres sens le veoir nous frait tres grandement cognoistre et plusieurs differences nous demoustre des choses.[97]

Esto coincide, y a la vez que explica, la preeminencia de dicho sentido en el experimento con la sangre natural de Cristo.

Una teología entendida como filosofía natural

Llegados a este punto, debemos ir un paso más lejos, puesto que ni la mera especulación, ni la exégesis bíblica, propias de una teología entendida en su estado puro, ofrecen respuesta a una verdad que participa de la esencia divina, es decir, la sangre natural del Hijo de Dios. Por el contrario, si parece proporcionarlo la física medieval, o filosofía natural, por su capacidad, como lo hemos visto, de reunir el conocimiento de lo sensible con la especulación. Y en este sentido, si la física o filosofía natural llegan a discutir el argumento de la resurrección, producto de una puntillosa labor exegética, podríamos plantear la idea de una ciencia física opuesta a la Teología. Consideramos, por el contrario, que una lectura semejante podría malinterpretar la definición de Teología sostenida por la escritora. En cambio, proponemos simplemente una lectura alternativa que postula a la Física como una parte constitutiva de la ciencia teológica. Ya nos hemos referido a la idea de una Física medieval, que a diferencia de la Física de los modernos se postula como una filosofía natural de componente empírico –a partir del dato sensible– y de componente especulativo –a partir de las ciencias matemáticas–. Esta conjunción se basaba en gran medida en la idea de que el estado de todo el universo –físico, vegetal y animal– dependía a cada instante del movimiento de las esferas celestes. Dentro de este razonamiento, el universo sensible, captado por los sentidos, aparece como una verdad (realidad) que expresa al mismo tiempo el universo celeste, cumpliendo un rol fundamental en la díada cuerpo/alma (carne/espíritu) que estructura la

[97] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 65, p. 166.

antropología medieval.[98] El carácter imprescindible de los sentidos está presente en las grandes sumas escolásticas, como en el célebre *Livre des proprietés des choses* de Bartolomeo el Inglés, compilado entre 1230 y 1250. Es muy probable que Christine haya tenido acceso a su versión en francés, encomendada por Carlos V, a Jean Corbechon, en 1372. En efecto, la autora lo menciona entre las traducciones encomendadas por el monarca.[99] En dicha obra se expresa la tesis de que el conocimiento de las "propiedades de las cosas" y de las "creaturas" permite necesariamente acceder al conocimiento del divino Creador, autor del "*liber naturae*" que todo hombre debe esforzarse en descifrar.[100] Es en la "carne" que se origina la percepción de las cosas, la cual por etapas puede llegar hasta el "espíritu", es decir, a Dios.[101] En este camino del conocimiento, el alma humana llamada "sensitiva" resulta crucial, puesto que allí residen los sentidos, siendo la vista el más noble de entre ellos.[102] Los cinco sentidos son así "puertas del alma" que permiten apreciar la obra del Creador; idea controvertida que despierta opiniones contrarias, tanto por parte de teólogos como de moralistas.[103] Haciendo caso omiso a estas últimas críticas, al menos en el *Livre des fais*, los sentidos, y sobre todo aquel de la vista, adquieren pleno significado en la teoría del conocimiento esbozada por Christine. El sentido de la vista, dentro de la jerarquía de sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), es el que mejor expresa dicha antropología cristiana que va de lo material a lo espiritual; por lo que no resulta casual que Christine lo vuelva protagonista tanto en su relato experimental de la reliquia de Cristo, como en su capítulo dedicado a los sentidos que ha de poseer el rey sabio. Una vez más, citando a Aristóteles vía santo Tomás, la autora afirma la preeminencia de la vista respecto a los otros sentidos. El valor relativo de los cinco sentidos sobre el cual se funda la clasificación jerárquica de los mismos, se establece en función de su grado de agudeza, según que ellos

[98] BOUCHET, F., "D'un sens l'autre", op.cit., p. 12. Asimismo, cf. SCHMITT, J-C., "Corps et âme", en LE GOFF, J. - SCHMITT, J-C. (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéva*l, Fayard, París, 1999, pp. 230-245.

[99] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 12, pp. 42-44.

[100] BOUCHET, F., "D'un sens l'autre", op.cit., p. 14.

[101] BOUCHET, F., "D'un sens l'autre", op.cit., p. 14.

[102] RIBÉMONT, B. (ed.), *Le Livre des Propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, Stock, París, 1999, p. 95 y pp. 125-126.

[103] BOUCHET, F., "Introduction. D'un sens l'autre", op.cit., p.15. Al respecto, cf. CERQUIGLINI-TOULET, J., "Le schéma des cinq sens, d'une théorie de la connaissance à la création de formes littéraires", *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della 'Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino'"*, 10, 2002, pp. 55-70.

aprehendan los visible o lo invisible, lo material o inmaterial, lo cercano o lo lejano.[104] De ahí, que el sentido de la vista, siendo el menos sensible, es decir, el más agudo, sea el que permite el conocimiento más perfecto. Siguiendo esta concepción, Christine se explaya sobre las dos propiedades de dicho sentido, las cuales explican su supremacía. La primera es que permite un conocimiento perfecto, puesto que es más espiritual que cualquier otro sentido. Si entre las virtudes cognoscitivas, la menos sensible es aquella que permite el conocimiento más perfecto, entonces la vista es el menos sensible de nuestros sentidos, lo que aprendemos fácilmente al observar que la mirada se dirige a su objeto, es decir, a la cosa que debe percibir. La segunda propiedad específica de la visión es que nos permite distinguir entre muchas cosas, y en cada objeto, nos hace examinar su poder específico en todo lo que atañe a su naturaleza; y así, puesto que el objeto de la vista es la luz que brilla alrededor de él, y ella posee al mismo tiempo la facultad de ver los cuerpos celestes, como las cosas de este mundo, se sigue que la vista es el sentido más demostrativo de todos. Precisamente, porque la fuerza de los otros sentidos se detiene en las cosas materiales, mientras que la vista, por la virtud de la luz, puede llegar a conocer las sustancias celestes.[105] El planteo de un sentido de la vista como medio de conocimiento de las verdades materiales, como de las verdades celestes, le permite en gran medida a la escritora justificar la idea de que un experimento físico se oponga a una verdad exegética, al tiempo que la habilita a postular la idea de una ciencia física como Teología, o al menos, como medio/instrumento de aquella.

Dentro de este marco, la vista, orientada a observar las propiedades de la sustancia sanguínea, resulta un sentido primordial de lo sensible al tiempo que permite en simultáneo el cambio de registro hacia lo especulativo a fin de alcanzar las realidades celestes, en este caso, la divinidad contenida en la sangre

---

[104] BOUCHET, F., "D'un sens l'autre", op.cit., p. 12.

[105] "…par quoy, comme il soit manifeste que le veoir ait .II. propres dignetés plus que les autres: l'une car perfectement cognoist, car il est esperituel plus que nesun des autres; car si comme des vertus, qui sont cognoscitives, une chascune moins est materiele, plus a perfette cognoiscence, si comme de tous les sens le veoir soit le moins materiel, laquel chose appert par le remuement de lui vers son objett, c'est-à-dire vers la chose dont est percevable; la .II^e^., car pluseurs differences des choses nous demonstre, comme en l'objett de chascune poissance soit à considerer aucune chose en raison de nature, donques, comme son objett soit lumiere, qui s'estent à son environ, es corps celestielz et aux bas ait poissance de veoir, il s'ensuit que le veoir soit demoustratif plus que nul des autres sens, car la vertu des autres s'estent seulement aux choses basses, et cestui, par la vertu de lumiere, cognoist meismes les substances du ciel", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 65, p. 167. Ciertamente, Christine simplifica con claridad el argumento de Tomás en su *Sententia libri Metaphysicae,* lib. 1, lectio 1.

natural de Cristo. Todo este análisis nos permite entender la idea primigenia volcada por su autora en el capítulo en que define a la Filosofía como Teología, y que postula la idea de un rey "*vray inquisiteur*" (investigador) de las verdades celestes, es decir, conocedor de la Teología. Y sobre todo, permite comprender aquel postulado aparentemente polémico de la autora sobre una Teología como ciencia natural: "*haulte theologie (…) qui n'est aultre chose que cognoistre Dieu et ses hautes vertus celestes, par naturele science*".[106] Finalmente, esta idea que hace de la Física una Filosofía natural y de esta última, una Teología, que en otras palabras se resume en "lo visible que conduce a lo invisible", se encuentra ya presente en filósofos presocráticos como Anaxágoras: "las cosas manifiestas son una visión de las cosas escondidas".[107] Esta dimensión, en un sentido platónico, puede encarnarse en las ideas, pero también en el Creador. La Física tiene entonces que ver con el conocimiento de Dios.[108] En un estado primigenio, dicha idea se encuentra en la segunda parte de Isaías 40:26, o en Salmos 19:2, o en Romanos 1:19, aunque sobre todo es difundida por escritores paganos como Galeno.[109] Tiempo después, los escritores árabes terminan por dar forma a esta idea de que la naturaleza es el modo de Dios. Este argumento solía constituir una estrategia inteligente para hacer apetecible el estudio de la naturaleza para la ley religiosa. De acuerdo a esta tesis, el conocimiento de la naturaleza se volvía obligatorio para alcanzar las verdades divinas, puesto que dicho conocimiento se presentaba como un camino hacia el conocimiento de Dios. Un pensamiento semejante puede encontrarse en autores árabes como al-Amiri,[110] Averroes,[111] Maimónides,[112] o en pensadores judíos como Falaquera[113] y Elia Del Mendigo[114] Situándonos en el contexto concreto de Christine, ya nos hemos referido a una posible influencia del *Livre des proprietés des choses*, traducido por Jean Corbechon, al cuál podemos sumar las reflexiones de Nicole Oresme, si consideramos los últimos estudios realizados por Christophe Grellard en

[106] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 3, p. 13.

[107] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting? Some Late Ancient and Medieval Answers", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 23, 2, 2002, pp. 183-201, p. 189.

[108] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., p. 189.

[109] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., p. 189.

[110] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., p. 191.

[111] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., p. 191.

[112] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., pp. 191-192.

[113] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., p. 191.

[114] BRAGUE, R., "Is Physics Interesting?…", op.cit., p. 191.

relación a la Teología oresmiana para laicos, particularmente, a partir de su traducción del *De caelo* de Aristóteles, bajo el título *Le Livre du ciel et du monde* de 1377. Si a menudo dicho texto suele ser caracterizado como una producción plenamente abocada a la filosofía especulativa de especialistas, Christophe Grellard se permite cuestionar dicha premisa para preguntarse, en verdad, qué tipo de ciencia desarrolla Oresme. El autor alega, que en la obra oresmiana existe un nivel de lectura al que pueden acceder los laicos y en donde se plantea una suerte de Teología que considera a la filosofía natural y a la astrología como ciencias imprescindibles para la interpretación de las cuestiones de fe.[115] Un dato que confirmaría la hipótesis de Grellard, es la categorización que Christine le atribuye al texto de Oresme dentro de las obras traducidas por el rey. En la versión de Christine, el *Livre du ciel et du monde*, a juzgar por su ubicación entre la *Ciudad de Dios* de san Agustín y *Los Soliloquios* atribuido al mismo autor, se posiciona, curiosamente, entre dos obras de Teología. Así, luego de mencionar las diferentes traducciones de la Biblia, la autora prosigue: *"Item, le grant livre de saint Agustín, De la Cité de Dieu; item, le Livre du Ciel et du Monde; item, le livre de saint Augustin, De Soliloquio…"*.[116] Todo parece indicar, que en el universo mental de la escritora, un libro con alto contenido naturalista y astrológico (si seguimos las reflexiones de Grellard), era asimilable a una obra teológica. Y en este sentido, cabe destacar que todos estos textos mencionados en hilera no parecen posicionarse de manera cercana, a juzgar por el ordenamiento de los manuscritos en la Biblioteca Real.[117] En todo caso, lo analizado hasta aquí, conduce en dicho sentido. Son las premisas de orden físico, que como hemos visto, forman parte de una ciencia física entendida como una filosofía natural en toda su completitud, es decir, como conocimiento material y espiritual, las que permiten explicar el fenómeno de la sangre natural de Cristo sobre la tierra. Dentro de este marco, el experimento físico termina por comprobar la duda original del rey respecto al argumento de la resurrección esgrimido por la teología exegética medieval, es decir, su desconfianza respecto a la premisa de que necesariamente toda la sangre natural del Cristo-hombre, vertida en la tierra durante su Pasión, debió regresar al Cristo resucitado. Así, la autora concluye que "*…chose est possible sanz empirement de sa digne humanité, qu'en terre ait des superfluités de son corps humain, comme cheveux, ongles, sang et telz*

[115] GRELLARD, C., "Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre esbatement et contemplation", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59, 2, 2012, pp. 447-463.

[116] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 12, p. 43.

[117] DELISLE, L., *Recherches sur la librairie de Charles V,* op.cit., pp. 52 y 80.

choses, et ainsi fu détérminé et conclus".[118] En síntesis, la física compensa la imposibilidad de una Teología afirmativa, o a la inversa, la Teología negativa abre la puerta a la Física. Este es uno de los tantos mensajes que parece dejarnos el rey teólogo de Christine de Pizan.

De la ciencia al acto soberano de autentificar

Llegados a este punto, me interesa destacar dos cuestiones a fin de comprender la figura del rey teólogo en el pensamiento de Christine. Ciertamente, la autora no afirma, aunque tampoco niega, la participación del rey en dicha colación experimental. De lo que si se muestra diligente, es en colocar la duda teológica en la mente del rey, la cual constituye el punto de partida de toda la investigación. Del mismo modo, la ratificación del rey constituye el punto de clausura del relato, puesto que este se cierra así como comienza: con la imagen de un rey extremadamente devoto, cuya devoción comienza en la "intimidad" de su recámara, para luego expandirse al conjunto del reino, en el marco de un gran aparato ceremonial, en donde, en contacto con las reliquias, el rey oficia, cual sacerdote, el ritual de ostentación de la Vera Cruz, frente a sus súbditos-fieles, siguiendo un patrón de operaciones político-devocionales que son funcionales a la sacralización del poder real.

Sin duda, este aparato devocional regio que moviliza la figura de un rey "muy cristiano" se inscribe en el seno de la problemática de apropiación de "lo sagrado", en un movimiento de transferencias de sacralidad que va desde la configuración eclesiástica a la monárquica; y que inevitablemente, más allá de ciertas resoluciones conciliadoras, proyecta un rey que avanza sobre parcelas tradicionales de poder eclesiástico. No obstante, lo interesante en el pensamiento de Christine es precisamente el modo (medio) en que se da dicha apropiación de "lo sagrado". Rey "muy cristiano", "rey ceremonial", la originalidad de nuestra autora, es que todas estas figuras se apoyan en la ciencia poseída por el soberano sabio. El rey que nos presenta la autora, no se sustenta en una devoción ciega por las reliquias, o en otras palabras, en una devoción justificada por la creencia en el monopolio de las verdades divinas por parte de la Iglesia (fe católica), sino en la ciencia que el mismo domina. La devoción encuentra, así, un principio de autosatisfacción en el mismo rey quien busca inteligir los misterios divinos por medio de la Teología en su variante de Filosofía natural. En

[118] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 33, p. 96.

este sentido, el rey devoto de Christine tiene su origen, como su justificación, en la figura de un rey teólogo. Pero si un componente de la "autentificación" de una determinada reliquia responde a la ciencia, su otro componente nos coloca asimismo en el terreno de la política, en tanto acto soberano. Al respecto, ¿cuáles son sus antecedentes? ¿Acaso, tradicionalmente, no era la cabeza de la Iglesia, el sumo pontífice, el gran garante de la autenticidad de las reliquias? ¿O tal vez, existan otros modelos históricos, que en el universo mental de la escritora hayan habilitado el camino para afirmar la idea de un rey "autentificador"?

Historial de autentificaciones

A partir de 1215 el decreto 62 del concilio IV de Letrán aparece definiendo la norma: la veneración de nuevas reliquias requerirá, a partir de allí, la autorización del Papa. A su vez, ciertos ejemplos históricos, que nos hablan del vínculo entre el rey o el Emperador y las reliquias, particularmente, la sangre de Cristo, permiten traer luz al asunto.

En principio, varias reliquias de la sangre de Cristo, sin un recipiente remarcable, se atestiguan desde la Alta Edad Media. A fines del siglo XII, al menos veinte iglesias occidentales poseían la santa sangre.[119] En esta época surgen la mayoría de las leyendas que explican su origen, atribuyendo su recolección, principalmente, a Nicodemo. En el siglo XIV, estas historias toman una mayor repercusión, a partir de la leyenda elaborada por los monjes de Glastonbury e inspirada en la literatura del Grial, que difunde la versión de José de Aritmatea como principal recolector de la sangre natural de Cristo vertida durante su crucifixión en el Gólgota.[120] No obstante, el vínculo entre reyes y/o emperadores y la sangre natural de Cristo se gesta desde temprano. Con Carlomagno tenemos un precedente. Muchas noticas del siglo XI mencionan que en el año 803/804 se descubre en Mantua, al norte de Italia, una reliquia de la santa sangre del Señor cuya noticia llega a Carlomagno. En lo *Annales*, un texto de carácter histórico escrito en el marco de la monarquía carolingia y atribuido a Eginardo, se nos informa de la visita navideña del papa León III a Carlomagno, cuyo motivo en realidad no es otro que responder al llamado del Emperador

[119] VINCENT, N., *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*, op.cit., p. 65.

[120] Cf. BOZOKY, E., "Variations autour du sang du Christ. Romans du Graal, reliques et légendes", en FRIEDE, S. (ed.), *Autour du Graal. Questions d'approche(s)*, Classiques Garnier, París, 2020, pp. 209-227.

para verificar la autenticidad de la sangre de Cristo encontrada en Mantua. El papa viaja a Lombardía para llevar a cabo una investigación, y de allí sigue su ruta para encontrarse con el Emperador, y luego, regresar a Roma.[121] León III examina las pruebas sobre la autenticidad de dicha reliquia, y luego de largas investigaciones, dictamina que en Mantua se encontrba una porción de la verdadera sangre de Jesús, vertida sobre la cruz, y no la sangre milagrosa desprendida de una imagen proveniente de Beirut.[122] En el siglo XVI, César Baronio, alega que el papa publicó en dicha ocasión bulas que confirmaban el hecho, aunque él no las había visto.[123] No existen dudas del interés de Carlomagno por la sangre natural de Cristo. A su vez, podemos distinguir, allí, una figura imperial que impulsa la "*enquête*" de autentificación. No obstante, a juzgar por las informaciones, quien lleva adelante la investigación, la certificación y la autentificación de la reliquia, no es el Emperador, sino el papa, quien respecto a la sangre "*huius famae veritatem inquiriret*". No es un dato menor que dicha noticia aparezca reproducida en las *Grandes Crónicas de Francia,* a partir de la noticia de los *Annales,* y que muy probablemente Christine haya consultado.[124] El asunto de la sangre natural de Cristo en Mantua parece definir unos roles bien marcados: emperadores devotos y papas autentificadores. La reliquia, supuestamente la misma, es redescubierta en la década del 1040. [125] León IX acude para constatar la identidad de la misma, respecto de la cual, tiempo atrás, León III, había constatado su autenticidad. En 1354 la misma reliquia reaparece en

[121] "Causa adventus ejus haec erat: perlatum est ad imperatorem, aestate praeterita, Christi sanguinem in Mantua civitate fuisse repertum;propter hoc misit ad papam, petens ut hujus famae veritatem inquiriret. Qui acepta occasione exeundi, primo in Langobardiam, quasi pro inquisitione praedicta profectus est, indeque arrepto itinere, súbito ad imperatorem usque pervenit, mansitque apud illum dies octo, et sicut dictum est, Romam repedavit", "Annales Francorum", "Anno DCCIV", en TEULET, A. (ed.), *Œuvres complètes d'Éginhard,* Renouard, París, 1840-1843, t. 1, p. 260.

[122] CARTON. C. L., *Essai sur l'histoire du Saint Sang depuis les premiers siècles du christianisme*, Vandercasteele-Werbronck, Brujas, 1850, pp. 19-24.

[123] Aparentemente, las bulas de León III desaparecieron tras el incendio de la iglesia de San Andrés en Mantua en 1370, CARTON. C. L., *Essai sur l'histoire du Saint Sang depuis les premiers siècles du christianisme*, op.cit., p. 22.

[124] "La raison pour quoi li Apostoiles vint ensi à l'empereor, si fu pour ce que on disoit communément, et en estoient ja noveles venues à l'empereor, que li sains sans Nostre Seigneur avoit esté trovez en la cité de Manthue; et pour ce li ot li empereres mandé que il enqueist la vérité de ceste chose. Et li apostoiles qui ot trové achoison d'issir de son pais s'en vint parmi Lombardie, ausi come por enquerre la vérité de tiex noveles. Mes l'estoire se taist de la fin de ceste besoigne", VIARD, J. (ed.), *Les grandes chroniques de France*, París, 1920-1953, vol. 3, p. 102.

[125] VINCENT, N., *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*, op.cit., p. 54.

las noticias, vinculada, en aquella oportunidad, a la devoción de Carlos IV. En dicho año, el rey de los Romanos llega a la Iglesia de Mantua para adorar la sangre de Cristo durante la procesión de la fiesta de la Ascensión, donde los vasos sagrados fueron expuestos y donde obtuvo el brazo derecho y una porción del húmero de Longinos; reliquias que transportaría a Bohemia.[126] Para el caso de Inglaterra, sus reyes también se mostraron interesados en obtener porciones de la sangre natural de Cristo. En el siglo XII, Ricardo I se interesa por la sangre de Cristo conservada en Fécamp, en la región normanda. La historia cuenta que durante su visita a la colegiata de Fécamp, el rey ordena consultar los archivos del lugar. Esta iniciativa le permite encontrar un viejo *rotulus* que trazaba las peregrinaciones de la Preciosa Sangre, desde Palestina hasta las orillas de Fécamp. Luego de conocer tal leyenda, Ricardo I ordena buscar dicha ampolla, que contenía la santa sangre, bajo los altares de la Iglesia. Cuando la encuentra, la manda a esconder detrás de un muro, cerca del altar del Salvador.[127] Fécamp, que hasta el momento no era más que un oratorio modesto, devino rápidamente uno de los santuarios de la dinastía normanda, puesto que Ricardo y varios de sus sucesores posteriormente deciden inhumarse en dicho sitio.[128] Claramente, existe un interés político por parte de la monarquía en poseer la sangre de Cristo. No obstante, se encuentra por completo ausente la figura de un rey autentificador. El rey se conforma con aceptar dicho *rotulus,* aparentemente, sin contestaciones. Una actitud distinta es la de Enrique III, otro Plantagenet, cuando en 1247 el patriarca de Jerusalén le envía algunas partículas de la sangre de Cristo. El hermano templario, encargado del traslado, entrega al rey una carta provista de los sellos del patriarca de Jerusalén, los arzobispos, los obispos, los abades y otros dignatarios de Tierra Santa, que atestiguaba que dicha sangre era verdaderamente aquella que Cristo había derramado en la cruz.[129] A pesar de la certeza emitida desde Jerusalén, la duda parece instalarse en Inglaterra, a juzgar por el corto tratado escrito por Roberto de Grosseteste,

---

[126] BOZOKY, E., "Variations autour du sang du Christ. Romans du Graal, reliques et légendes", op.cit., pp. 221-224.

[127] BOZOKY, E., "Variations autour du sang du Christ. Romans du Graal, reliques et légendes", op.cit., p. 93.

[128] DUDON DE SAINT-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, en LAIR, J. (ed.), *Mélanges de la Société des Antiquaires de Normandie*, 13, Caen, 1865, p. 297; MUSSET, L., "Les sépultures des souverains normands: un aspect de l'idéologie du pouvoir", *Cahiers des Annales de Normandie. Autour du pouvoir ducal normand (X^e^-XII^e^ siècles)*, 17, 1985, pp. 19-44.

[129] MATTHIEU PARIS, *Historia Anglorum, sive, ut vulgo dicitur, Historia minor. Item eiusdem Abbreviatio Chronicorum Angliæ,* en MADDEN, F. (ed.), Longmans, Green, Reader and Dyer, Londres, 1866-1869, t. 3, p. 29.

arzobispo de Lincoln. Y a tal punto parece importante para la historia del reino, que Mateo de París considera necesario incluirlo en su *additamenta* a su *Chronica majora*. Si bien no nos detendremos en el análisis de dicha *argumentatio,* solo diremos que resulta sumamente interesante, en tanto demuestra, tal como afirma Nicholas Vincent, que la historia de las reliquias de sangre no nos informa únicamente sobre los objetos específicos coleccionados en las Iglesias de Europa Occidental, sino que debe considerarse como un fenómeno discutido en las escuelas y en los textos de los teólogos.[130] Una breve observación del texto nos permite ver el razonamiento de Grosseteste que combina argumentos históricos y teológicos para confirmar la autenticidad de la reliquia de la sangre de Cristo conservada en Westminster.[131] Si bien pueden observarse argumentos de tipo físico, y esto es sumamente interesante, el análisis principal permanece en el registro exegético. En cuanto al rol del rey, según la opinión de Nicholas Vincent, es muy probable que dicho tratado haya sido escrito muy próximo a la fecha de llegada de la reliquia en octubre de 1247, y tal vez, por pedido del rey, como medio de publicitar la reliquia de Westminster.[132] No obstante, debemos marcar las diferencias con el relato de Christine. En principio, en cuanto al método, la autentificación parece quedarse, en lo esencial, en el registro exegético, y no hay menciones de experimentos sobre la reliquia llevados a cabo por los miembros de las escuelas de aquel momento. En cuanto a la figura del rey, no hay registro fáctico, al menos conocido, de que dicho tratado, atribuido a Grosseteste, haya sido encargado por el rey. No tenemos, así, la figura de un rey autentificador, como si la tenemos en Christine de Pizan. En contexto francés, es sumamente conocido el interés de Luis IX por las reliquias de la Pasión. Entre 1238 y 1247, Luis IX obtiene 22 reliquias del Emperador Balduino II, quien mediante su venta, buscaba resolver la bancarrota del Imperio.[133] Entre ellas, junto a un pedazo de la Vera Cruz, el rey recibe el 30 de septiembre de 1241, un frasco que contenía la "*sanguine Domini nostri Jesu Christi*".[134] La Preciosa Sangre se encontraba encerrada en un relicario gótico, un vaso de cristal con montura de oro y piedras preciosas, colocado en el gran cofre de la

[130] VINCENT, N., *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*, op.cit., p. 81.

[131] MATTHIEU PARIS, *Chronica Majora*, "Additamenta", LUARD, H. R. (ed.), Longman, Londres, 1882, vol. 6, pp.138-144.

[132] VINCENT, N., *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*, op.cit., p. 88.

[133] Cf. DURAND, J - LAFFITTE, M. (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Réunion des musées nationaux, París, 2001, pp. 38-41.

[134] DURAND, J - LAFFITTE, M. (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, op.cit., p. 33.

Sainte-Chapelle.[135] Tenemos testimonio de que en 1247, Balduino II escribe a Luis IX una carta por la cual renuncia solemnemente a las reliquias, al tiempo que ratifica la autenticidad de las mismas.[136] Todo parece indicar, que san Luis estaba más interesado en usufructuar las reliquias que en cuestionar su autenticidad. En todo caso, no parecen haber investigaciones al respecto y parece ser aceptada sin problemas la autenticidad emitida desde Constantinopla. En esta historia, el rol de autentificador parece competer al Emperador Bizantino. Dentro de este esquema, los reyes europeos del occidente cristiano aparecen más como usufructuarios de la sacralidad de las reliquias que como instancias autentificadoras, puesto que dicha competencia relevaba de las instancias eclesiásticas, principalmente, del papa, cabeza de la Iglesia. Si el Emperador bizantino puede atribuirse dicho rol de autentificación, es precisamente por su doble rol de jefe de Imperio y jefe de Iglesia. Sin duda, mientras la verificación de autenticidad se encuentra muy reglamentada en Occidente gracias a la Iglesia, es en sentido opuesto casi desconocida en Bizancio. Antes de ser un proceso reglamentado, la autenticidad de una determinada reliquia parece estar vinculada a la sacralidad imperial.[137] Tal como alega Sandrine Lerou, decir que el objeto que contiene la reliquia fue "recibido de las manos del emperador" tiene un doble sentido: es una garantía de autenticidad a la cual se le agrega la devoción imperial, puesto que tocar la reliquia es para el Emperador como tocar al *basileus* celeste.[138] Al *basileus* celeste corresponde el primer gesto y el primer objeto, la reliquia, al *basileus* terrestre, el segundo gesto, el relicario. El Emperador aparece como el intermediario por el cual hay que pasar para alcanzar la reliquia, del mismo modo que el relicario imperial debe ser visto antes de ver la reliquia.[139] La figura imperial es la instancia intermediadora entre Dios y el resto de los hombres, que confirma, por contacto sagrado, la autenticidad de la reliquia crística. En definitiva, toda esta cuestión remite a la jugosa temática

---

[135] DURAND, J - LAFFITTE, M. (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, p. 67.

[136] "Authentique des reliques de la Passion signé par l'empereur Baudouin II à Saint-Germain-en-Laye", en *Corpus numérique sur l'histoire du château et des jardins de Saint-Germain-en-Laye,* 1124-1933, URL: http://archives.musee-archeologienationale.fr/index.php/authentique-des-reliques-de-la-passion-sign-par-lempereur-baudouin-ii-saint-germain-en-laye

[137] MANGO, C., "Introduction", en DURAND, J. - FLUSIN, B. (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, París, 2004, pp. 159-182, pp. 11-14, p.14.

[138] LEROU, S., "L'usage des reliques du Christ par les empereurs aux XI^{e} et XII^{e} siècles: le Saint Bois et les Saintes Pierres", en *Byzance et les reliques du Christ*, op.cit., pp. 159-182, p. 169.

[139] *Byzance et les reliques du Christ*, op.cit., p. 169.

de las intermediaciones. Ya hemos observado, en varias oportunidades, una tendencia de la autora a omitir/silenciar el poder de intermediación propio de los eclesiásticos. Una vez más, el asunto de la reliquia de Cristo permite confirmar dicha hipótesis. Al igual que el Emperador bizantino, el rey de Christine aparece como aquella instancia que autentifica la reliquia, y en este sentido, dentro del marco de la cristiandad occidental dominado por la Iglesia Romana, se opera no solo una transferencia de sacralidades, sino un deslizamiento/transferencia de autoridad religiosa, que va desde el papa al soberano francés. En este sentido el pensamiento de Christine se mueve en el registro de un cesaropapismo. No obstante, a diferencia del Emperador bizantino, no es el contacto con la reliquia lo que otorga a esta última su autenticidad, sino, la ciencia que el mismo rey posee y ejecuta. Este rey es sin duda tanto el agente intermediario de la sacralidad (conocimiento de los misterios divinos), como el agente instituyente de una verdad. Y dicha intermediación no se pierde en los atributos sagrados misteriosos de la figura imperial bizantina, sino en la "perfecta sabiduría" entendida a través de un registro/sistema de ciencias. Respecto a la Iglesia, esta nueva especie de rey "autentificador" de la sangre natural de Cristo, no solo disputa el poder de intermediación eclesiástica, sino que altera el carácter de dicha intermediación, atribuyéndole un fundamento científico, a partir de una teología entendida como física o filosofía natural. Si el caballero del *Songe du Vergier* proclamaba frente al clérigo que "*le païs de France est plus saint païs que celluy de Romme*",[140] a causa de las reliquias de la Pasión conservadas en la Sainte-Chapelle, protegidas por el "rey tesorero";[141] si por este motivo el papa debía residir en París en lugar de Roma, el rey teólogo de Christine de Pizan, por el contrario, parece moverse en otro registro: aquel de la más absoluta prescindencia. París, la "nueva Jerusalén", supera a Roma, "la vieja", como sede de las reliquias, y por ende, como sede de la Iglesia.[142] Pero más importante aún: dicha Iglesia no parece necesitar de un papa. El rey garante de la autenticidad de las reliquias a partir de la ciencia teológica se sobrepone a la figura

[140] SCHNERB-LIÈVRE, M. (ed.), *Le Songe du Vergier,* CNRS, París, 1982, t. 1, pp. 324–325.

[141] "…le Tres Crestian roy de France, et son pueple, qui sont gardes et tresoriers de si precieux divin tresor et joyaulx de nostre foy et de nostre redempcion, est le Roy et le pueple de touz Crestians plus amés et plus esleüs de Dieu", *Le Songe du Vergier,* op.cit., t. 1, p. 329.

[142] No hay que olvidar que en el momento en que empieza la política de las reliquias en los siglos IV y V, los papas comienzan a fundar sus reivindicaciones de la primacía de la Iglesia romana sobre otras iglesias, sobre el hecho de que la ciudad eterna poseía los cuerpos de los apóstoles Pedro y Pablo. Al respecto, cf. VAUCHEZ, A., "Du culte des reliques à celui du Précieux Sang", *Tabularia*, 8, 2008, pp. 81-88, p. 83.

pontifical. El rey es la garantía de la verdad. Y del registro científico del "verdadero inquisidor"/maestro teólogo a aquel registro jurídico del "inquisidor" en materia de fe, no hay más que un paso. Para finalizar, el asunto de la determinación de la verdadera naturaleza de la mística parece colocarse en el mismo registro de prescindencias eclesiásticas (ausencias de Iglesia) que el ejemplo trabajado en este apartado.

El caso "Guillemette de la Rochelle"

Otra prueba de la injerencia del rey en materia de fe, la proporciona el relato de la mística de la Rochelle "*femme solitaire et de grant contemplacion*",[143] quien durante sus oraciones levitaba a dos pies de la tierra. Al enterarse que en La Rochelle habitaba una "*sainte damme de tres esleue vie*",[144] que poseía una singular devoción y disciplina, y a quien Dios enviaba sus revelaciones, el rey decide enviar un mensaje a la tal Guillemete de la Rochelle para invitarla a su corte en París, donde "*moult voulentiers la verroit*".[145] Sin duda, podemos optar por analizar dicho relato a partir de un registro antropológico y político que nos habla del rol privilegiado que el monarca establece con las mujeres, una suerte de complicidad y de diálogo especial, que aparece en distintas fuentes.[146] La abundancia de suplicas acordadas a las viudas, o la defensa de las jóvenes por parte del soberano, acordada en las ordenanzas de paz, son otras tantas pruebas de la protección particular que el rey promete a las mujeres. Al actuar así, el soberano aparecía como el portavoz de Dios, en su defensa de las mujeres consideradas como guardianas de la paz. En tanto ellas constituyen el costado femenino del poder, resulta importante que el rey que se muestre preocupado por fustigar la violencia y escuchar la palabra femenina especialmente vinculada a Dios.[147] Sin contestar un análisis semejante, priorizamos una segunda opción, que nos conduce a un registro teológico y político en donde la acción

[143] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 67.

[144] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

[145] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

[146] KOSTA-THÉFAINE, J-F., "Entre poésie et prophétie: les sources du *Ditie de Jehanne d'Arc* de Christine de Pizan", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte, Cahiers d'histoire des littératures romanes*, 22, 1-2, 1998, pp. 41-56. Asimismo, cf. VAUCHEZ, A., *Saints, prophètes et visionnaires: Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, París, 1999.

[147] GAUVARD, C., *"De grace especial". Crime, État et societé en France à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, París, 2010, pp. 343-345.

del rey sabio en materia de fe entra en contradicción con la jurisdicción papal. Desde este enfoque, el encuentro entre el rey y la mística adquiere nuevos visos y la conversación que el primero mantiene con la segunda puede ser leída en el registro de una "*probatio spirituum*". El resultado final puede concebirse como el dictamen de un rey que determina la autenticidad de la mística, al tiempo que proyecta su canonización, convirtiendo a la "nueva santa" en una intermediaria entre Dios y la monarquía.

Notemos que el relato se inscribe nuevamente en el registro de un rey "*vray inquisiteur*", aunque esta vez no parece haber terceros en el diálogo entre la mística y el rey. Ni consejo de sabios doctores, ni colación de teólogos y filósofos naturales son necesarios para atestiguar la verdad de la mística. Por su parte, el relato se enmarca dentro de la serie de capítulos destinados a recordar los "… *moz et paroles notables en manieres de prouverbes, que à certains et divers propos, comme vray philosophe, il dist de sa bouche*".[148] Si en esta oportunidad, a diferencia del resto de los capítulos que componen la serie de "proverbios del rey", no se transmite una frase del rey memorable, puede apreciarse el acento puesto en la palabra del rey "*à elle parla longuement*".[149] De hecho, todo parece indicar que dicha charla toma la forma de una *inquisitio* a partir de la cual el rey termina por ratificar la autenticidad de la mística.

Un breve análisis del contexto puede ayudarnos a ponderar la relevancia del relato. En efecto, hacia el 1300 el fenómeno profético se reviste de formas nuevas y toma orientaciones que se prolongan hasta fines del siglo XV. Los nuevos profetas son ante todo visionarios como Juan de Roquetaillaide (1366) y santa Brígida de Suecia (1373), místicas como santa Catalina de Siena (1379), o incluso numerosas mujeres, en su mayoría laicas, como María Robine (1399), Úrsula de Parma (1410) o Juana-María de Maillé (1414). Estos personajes afirmaban haber recibido revelaciones de Dios, y que su misión consistía en transmitirlas a los dirigentes de la sociedad y al conjunto del pueblo cristiano. Por aquella época, el profetismo logra establecerse como una suerte de poder informal con sus propios objetivos y estrategias. Su objetivo consistía en instar a las autoridades eclesiásticas o laicas a actuar en función de aquello que los profetas o las místicas consideraban como el bien común, presentado como el plan de Dios para los hombres. Bien lejos de todo cariz pacífico, la modalidad

[148] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 14, p. 49.

[149] "Le roy la reçut à grant chiere, *à elle parla longuement*, et moult prisa ses devotes et humbles paroles, son simple maintien et tous ses fais…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

de estos nuevos profetas solía cobrar la forma de una advertencia dirigida en términos amenazantes hacia las autoridades laicas o religiosas.[150]

Para la época de Carlos V las figuras femeninas más sobresalientes son aquellas de santa Brígida (1303-1373), santa Catalina de Siena (1347-1380) y Margery Kempe (1373-1438). Sus visiones son a menudo visiones sobre la Pasión de Cristo o visiones eucarísticas. Y todas las visiones reivindican pertenecer a Cristo. Desde mediados del siglo XIV a mediados del siglo XV, el profetismo femenino, sobre todo laico, se encuentra íntimamente ligado a una crisis institucional mayor, aquella del Gran Cisma y del papado de Aviñón. Las visiones femeninas comienzan a tener *de facto* un peso político o teológico que impone a la institución eclesiástica su consideración. La emergencia de estas mujeres místicas, la manipulación de la marea creciente de revelaciones (más o menos fantásticas) y de profecías en el contexto cismático, avivan las hostilidades de ciertos teólogos cercanos al entorno de la autora. Pierre d'Ailly escribe en 1380 un tratado *Sur les faux prophetes*, aquellos "*hypocrites et auteurs de faux miracles*" que se oponían a aquellos que verdaderamente habían hablado "*pour l'utilité de l'Eglise*". Asimismo, Enrique de Langenstein, quien escribe en 1392 un tratado de advertencia contra los falsos profetas que se multiplicaban en tiempos cismáticos.[151] Por su parte, Jean Gerson manifiesta su desconfianza hacia aquellas "*petites femmes*" ("*mulierculae*") de su tiempo, que pretendían de manera falsa estar inspiradas por Dios.[152] De ahí, que aconsejase puntualmente desconfiar de ciertos eremitas o de aquellas mujeres que manifestaban una extrema abstinencia en materia alimentaria para simular una inspiración divina,[153] exigiendo a las autoridades eclesiásticas recurrir, en

---

[150] VAUCHEZ, A., "Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge", en VAUCHEZ, A. (ed.), *Prophètes et prophétisme*, Éditions du Seuil, París, 2012, pp. 61-125.

[151] VAUCHEZ, A., "Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge", op.cit., p. 111.

[152] "...quod est contra illas mulierculas, quae dicunt fabellas, etc", JEAN GERSON, "Sermo in dominica secunda quadragesimae", en *Opera Omnia*, DU PIN, L. E. (ed.), Amberes, 1728, vol. 3, p. 1074. O en su "Censura plurium in Theologia Professorum circa Bullam a Mendicantibus extortam", donde basándose en Timoteo 3. 6. 7, se refiere a las "mulierculas oneratas", que se dejan influenciar por sus confesores, cf. *Opera Omnia*, op.cit., vol. 1, p. 444. Aunque cabe destacar, que en este texto, como en el *De probatione,* la prioridad de Gerson no es tanto atacar a las mujeres visionarias, como a las ordenes mendicantes y a aquellos conectados con la responsabilidad confesional en las comunidades de mujeres religiosas. Al respecto, cf. ANDERSON, W. L, *The Discernment of Spirits. Assesing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2011, p. 207.

[153] De hecho, es justamente esta abstinencia alimentaria la posible causa de leciones cerebrales que pueden causar enfermedades mentales ("laeso cerebro") que llevan a problemas de la

la mayoría de los casos, a una prueba de los espíritus. La problemática de la "*discretio spirituum*" es abordada por Gerson en los concilios como en tres obras principales: *De discretione spirituum* (1401), *De probatione spirituum* (1415) y *De examinatione doctrinarum* (1423). Esta "*probatio spirituum*" estaba fundada sobre una investigación bien precisa sobre la identidad, el entorno y los objetivos de las pretendidas místicas.[154] Es con el objeto de llevar a cabo dicha *discretio* que Gerson ofrece al "*inquisitor*" tres métodos fundamentales a practicar frente a las visionarias. La "*probatio spiritumm*" ha de ser ejercida por medio de un perfecto conocimiento de las Sagradas Escrituras y de las doctrinas de la Iglesia, a través de un oficio en la jerarquía de la Iglesia, y por una inspiración interna o "gusto interno" o la experiencia de "cierta dulzura", que solo puede operar en aquellos que hayan experimentado consolaciones espirituales.[155] Ateniéndose a estos criterios, el rey de Christine cumple estrictamente con la primera categoría, en tanto teólogo. Luego, posee parcialmente, o en "potencia", la vocación sacerdotal, si nos atenemos al relato de la autora sobre el ferviente deseo de Carlos V por devenir sacerdote.[156] En todo caso, es el soberano quien decide sobre la autenticidad de la mística luego de "hablarle largamente". Y en este sentido, la descripción de la mística, ateniéndose a las categorías de la "*probatio spirituum*", justifican el dictamen real. A ojos de Gerson, cinco virtudes eran necesarias en la profetiza: la humildad, la discreción, la paciencia, el amor por la verdad y la caridad.[157] Y, asimismo, dichas características eran abordadas a través de una investigación que giraba en torno a seis preguntas que el investigador debía hacerse frente a la visionaria: "*Quis*", "*quid*", "*quare*", "*cui*", "*qualiter*", "*unde*"?[158]

imaginación ("perturbatis phantasmatibus"), y por ende, a falsas visiones. Al respecto, cf. JEAN GERSON, "De distinctione verarum visionum a falsis", en *Opera Omnia,* op cit., vol. 1, p. 49.

[154] VAUCHEZ, A., "Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge", op.cit., p. 113.

[155] MCGUIRE, B. P. (ed.), *A companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden, 2006, pp. 305-306.

[156] "Et que le sage roy Charles fust homme de tres grand devocion, appert par l'affermée entencion, que il avoit déliberée en soy, ce sçavoyent assez de ses privez preudes hommes, que, se tant povoit vivre que son filz le dauphin fust en aage de porter couronne, il lui delairoit le reaume et le feroit couronner, et lui seroit prestre, et le demourant de sa vie useroit ou service de Dieu", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 34, p. 98.

[157] Cf. MAZOUR-MATUSEVICH, Y., "La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes", *Le Moyen Age*, 112, 2, 2006, pp. 337-35.

[158] JEAN GERSON, "De probatione spirituum", en GLORIEUX, P. (ed.), *Oeuvres complètes*, Desclée, París, 1959-1973, t. 9, p. 180: "Quis est cui fit revelatio. Quid ipsa continet et loquitur. Quare fieri dicitur. Cui pro consilio detegitur. Qualiter venire et unde venire reperitur". Al respecto, cf. P PINTO-MATHIEU, E., "Gerson et la vérité dogmatique des visions: quel discernement?", en

Si bien no existe un despliegue descriptivo de un examen semejante llevado a cabo por el rey, y este permanece, más bien, en el secreto, si podemos apoyarnos en los argumentos sobre el estado del alma de las visionarias desarrollados por Christine en su *Livre de trois vertus*, que vienen a convalidar el dictamen del rey. Respecto a la primera pregunta sobre quien es la visionaria, el rey tiene testimonios de su "santidad", de su "vida edificante, devota y disciplinada"[159] y de su carácter "solitario y contemplativo".[160] Estos datos son sustentados por la definición que ofrece la autora en su primer libro del *Livre des trois vertus*, en el capítulo destindo hablar de la santa vida contemplativa.[161] Respecto al "*quid*", es decir, al contenido de las revelaciones, queda claro que es Cristo: "*…et que moult avoit de belles revelacions de Nostre-Seigneur*".[162] Es la contemplación la que le permite ver a Dios.[163] Y esta visión está inspirada por el Espíritu Santo.[164] Al mismo tiempo, Dios reconforta a la visionaria porque es su servidora:[165] "*…et meismement tel degré avoit ja acquis par devers Dieu que, ce que de grande affection requeroit, on s'apercevoit que il lui estoit ottroyé*".[166] Respecto a la tercera cuestión, el "*quare*", relacionada con la edificación, el fruto espiritual y la utilidad, el relato nos habla de la eficacia de las plegarias de la visionaria.[167] Ciertamente, una utilidad medida de acuerdo a los fines de la monarquía: aquella de la concepción, y por ende, de la prolongación del linaje. De ahí, que el rey demande a la mística que ore a Dios por él.[168] En cuanto al "*cui*", es decir, lo que atañe al consejo de quien fue revelada dicha visión, Christine no menciona a ningún confesor. Y en este sentido, nos encontramos una vez más con los borramientos

FERRER, V. - GOMEZ-GÉRAUD, M-C. - VALETTE, J.R (eds.), *Le discours mystique entre Moyen Age et première modernité*, Honoré Champion, París, 2021, t. 3, pp. 418-431.

[159] "…ouy dire qu'à la Rochelle avoit une sainte damme de tres esleue vie, et singuliere en devocion et discipline de vivre", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

[160] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, pp. 66-67.

[161] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, CANNON-WILLARD, C. (ed.), Honoré Champion, París, 1989, I, 6.

[162] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

[163] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[164] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[165] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[166] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

[167] "Le Roy l'avoit en grant reverence, et foy en ses prieres, qu'il tenoit qu'il lui avoient valu en certains cas", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 67.

[168] "…et affectueusement la requist que elle priast Dieu pour lui", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, pp. 66-67.

de las instancias intermediarias eclesiásticas. La visión parece ser confesada por la mística directamente al rey, quien mantiene en privado una charla con la visionaria. La quinta cuestión, respecto al "*qualiter*", es decir, a la manera en que se manifiestan las visionarias, la modalidad de Guillemete de la Rochelle es ante todo la vida contemplativa que se presenta de mayor grandeza y perfección que aquella activa y también considerada santa.[169] Asimismo, la visionaria practica la levitación "*…on l'a aucune fois veue soulevée de terre en l'air plus de .II. piez*".[170] Y este fenómeno se justifica por el estado de éxtasis que responde al individuo inspirado por Dios, como puede ser el santo y por ende expresión de un milagro divino.[171] Esto es corroborado por las Sagradas Escrituras.[172] Por último, en cuanto a la cuestión del "*unde*", es decir, la proveniencia de dichas visiones, si bien el capítulo del *Livre des fais* no nos lo indica, es de suponer que el rey aceptase su proveniencia del Espíritu Santo, tal como lo informa Christine en su *Livre des trois vertus*.[173] En todo caso, la "santidad" de la mística es confirmada por el rey quien dispone un dispositivo edilicio de oratorios para que la santa pueda orar por la monarquía y el reino.[174] Finalmente, el capítulo se cierra con la referencia a santa Paula y la autoridad de san Jerónimo que permite equiparar a la mística elegida por Carlos V al nivel de las profetizas y santas antiguas.[175]

---

[169] Christine desarrolla estas dos vidas santas, considerando el modelo de María y de Marta, en CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[170] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 66.

[171] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[172] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[173] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des trois vertus*, op.cit., I, 6.

[174] "Le roy lui fist faire de beaulx oratoires de bois en pluseurs eglises, où d'estre longuement avoit devocion, comme à Saint-Marry, sa peroisse, aux Augustins et ailleurs", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 67.

[175] "Au propos que telles singulieres femmes doient estre des notables hommes amées et honnourées, est escript que à sainte Pole, un dame de Romme, mout esleue, escripst saint Jerosme maintes belles escriptures, et à sa fille nommée Eustoche", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 23, p. 67.

CAPÍTULO 6

El rey astrólogo

El misterio de un calificativo

Al capítulo del rey filósofo le sigue aquel del rey astrólogo, "*Cy dit comment le roy chevalier estoit astrologien, et que est astrologie*".[1] En cuanto al vínculo histórico entre Carlos V y la astrología, el notable interés del rey por los astros es palpable en el inventario de la Biblioteca real donde el corpus en la materia de astrología/astronomía representaba el 20% de los fondos; un porcentaje sin paralelos entre los poderes laicos y eclesiásticos de la época, incluso si se considera la gran biblioteca pontificia. Según el inventario de Gilles Malet de 1368, la Biblioteca del Louvre poseía 917 manuscritos. Con la activa política de adquisiciones de Carlos V, el número se eleva rápidamente, tal como lo atestigua el inventario de Jean Blanchet de 1380.[2] De un total de 914 volúmenes, en lo que comporta al campo de la astrología-astronomía, las cifras eran las siguientes: 75 libros de astrología, 70 de Astronomía, 23 de geomancia, 4 de quiromancia, 4 de sortilegios, 2 de oniromancia. En lo relativo a porcentajes, la Astrología constituía por sí sola el 8% de los fondos y el 16% con la Astronomía; y el conjunto de astrología, magia y adivinación, con un total de 110 volúmenes, componía el 12% de la biblioteca. Si a este último porcentaje sumamos la Astronomía, el total representa el 20% de los fondos de la Biblioteca del Louvre. ¿Cuáles son las conclusiones a extraer de estos datos? Como fenómeno a destacar, el interés de Carlos V en dicha materia no tiene paralelos entre los príncipes de su tiempo. En lo que concierne al área francesa, el contenido en

[1] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V,* DESGRUGILLERS-BILLARD, N. (ed.), Paleo, Clermont-Ferrand, 2009, III, 4, p. 201.

[2] DELISLE, L., *La cabinet des manuscrits de la bibliothèque impériale*, op.cit., pp. 15-54.

materia astronómica/astrológica de las principales bibliotecas principescas del siglo XV queda muy por detrás de la biblioteca del rey Sabio. De los 177 volúmenes poseídos por Charles d'Orleans en 1440, encontramos tan solo media docena de obras astronómicas y astrológicas. Por su parte, en el inventario de los duques Jean de Berry, de 1416, y de Philippe le Bon, el porcentaje de las obras de este tipo no sobrepasa el 2%. Las únicas dos excepciones a este déficit provienen del área española y corresponden a épocas distintas. En el siglo XIV la biblioteca de Pedro el Ceremonioso poseía un 15% de libros de astronomía y astrología. A comienzos del siglo XVI, la biblioteca de Don Juan de Guzmán, duque de Medina Sidonia, contaba con un 10% de volúmenes relativos a dichas materias. Por fuera de estos ejemplos, que en sí mismo representan una continuación en contexto hispánico del interés marcado por Alfonso el Sabio, el caso de Carlos V, por la cantidad de obras poseídas, así como por la cantidad de obras traducidas, es verdaderamente fundador en la materia. ¿Qué decir de la biblioteca papal? Los inventarios de los papas de Aviñón parecen bastante precarios al respecto, puesto que sobre un total de 2059 manuscritos, en el año de 1369, encontramos tan solo 7 manuscritos relativos a la astronomía y la astrología. Bajo los pontificados de Clemente VII y Benedicto XIII el contenido de la biblioteca pontifical no parece haber cambiado demasiado.[3]

Acorde a su interés libresco, durante todo su reinado, el rey mantuvo bajo su servicio a personajes reputados de astrólogos como Pèlerin de Prusse y Tomás de Pizan, dedicados al tipo de la Astrología adivinatoria de los juicios y de las elecciones. No obstante, nos interesa destacar, que el rey astrólogo del *Livre des fais* no se define ni por su rol de coleccionista, patrocinador y/o traductor de obras en materia astronómica-astrológica, ni por la confianza depositada en sus sabios astrólogos. En todo caso, el calificativo de rey astrólogo, como el resto de los calificativos empleados por la autora y asociados con las ciencias, evidencia un rol activo por parte del rey en materia astrológica:

> Povons dire nostre sage roy en science, dottrine et mesmement es .VII. ars liberaulx apris et entendent souffisemment si que de toutes bien et bel sceust respondre et parler, et encore des haultes choses de philosophie comme d'astrologie, très expert et sage en ycelle, c'est chose vraye, si que les poins entendoit clerement, et amoit celle science comme chose esleue et singulière.[4]

[3] Para datos y porcentajes, cf. BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, París, 2006, pp. 303-306.

[4] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 16.

Si el calificativo de "*astrologien*" atribuido al monarca remarca su vocación en materia astrológica, como sujeto que ejerce la ciencia de la astrología, nos resulta indispensable señalar que dicho calificativo no es para nada convencional. Por el contrario, y a pesar de no haber suscitado gran interés entre los académicos, resulta una ocurrencia bastante curiosa en varios niveles. En principio, es de por sí llamativo el empleo de un término poco usual en francés y cuyo empleo comienza a registrarse con más asiduidad recién avanzado el siglo XV. Para la época en que escribía Christine predominaba aquel de "*astronomien*". Este término solía funcionar en pareja, ya sea con aquel otro de "*philosophe*", bajo la forma de una conjunción *et*, o superpuesto con aquel de "*mathematicien*", y más raramente con aquel de "*geomettrien*"; todas estas, fórmulas que asimismo emplea la autora en sus obras.[5] A su vez, a la rareza del término "*astrologien*" se le adosa algo más extraño aún: su atribución a la figura regia, lo cual, de acuerdo a nuestra informaciones, no tiene precedentes en toda la Edad Media. El misterio va en aumento si se considera el vínculo estrecho entre el "rey caballero" y el "rey astrólogo" al que alude el título del capítulo 4 "*Cy dit comment le roy chevalier estoit astrologien*",[6] por lo demás, un capítulo, que vale recordar, forma parte del libro tercero consagrado a la sabiduría, en vez de incluirse en el libro segundo, dedicado a la caballería. La cuestión se complica aún más, puesto que nada en el interior del capítulo permite desentrañar el significado de un vínculo semejante: rey caballero-astrólogo. Su aparente desconexión podría explicar el motivo por el cual manuscritos más tardíos que el manuscrito B (el más temprano conservado y perteneciente al duque de Borgoña), hayan reemplazado el término de "*chevalier*", del título, por aquel de "*sage*". Esto parece ser la causa por la cuál, a pesar de haber centrado su traducción en el manuscrito B, Suzanne Solente haya decidido corregir la versión de "*chevalier*" de dicho manuscrito y reemplazarla por la de "*sage*" del manuscrito M, tal como lo aclara en una de sus notas de pie de página.[7]

A pesar de todos estos elementos de por sí interesantes, la ocurrencia del "*roi astrologien*" no ha sido estudiada, a diferencia del significado y lugar que la astrología ocupa en los textos de la autora. Desde esta óptica, la idea de un rey astrólogo suele explicarse por el interés de Carlos V en la astrología, pero

[5] STUMPF, B., "La langue comme voie de propagation de la science et des savoirs dans la traduction de *La Cité de Dieu* de Saint Augustin par Raoul de Presles", *Sciences et savoirs sous Charles V*, op.cit., pp. 127-157, pp. 143-144.

[6] Ms. Fr. 10153, BnF, fol. 64.

[7] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, p. 15 y n. 6.

por sobre todo, suele atribuirse a un esfuerzo de la escritora por defender la figura de su padre, Tomás, quien había sido acusado por los príncipes y otros escritores de querer engañar al rey con falsas predicciones y con quimeras curativas. Esto último ha llevado a concentrar las investigaciones en el vínculo que Christine busca establecer, a toda costa, entre Tomás de Pizan, la astrología y Carlos V. Dentro de este enfoque, la Astrología, en Christine, se convierte en una temática cuyo único propósito es la reivindicación de su padre "*comme supellatif astronomien*"[8] del rey, contra las injurias de sus detractores, como Philippe de Mézières, Nicole Oresme y Henri de Hesse. Autoras como Charity Canon Willard han sentado precedente a la hora de marcar aquella "*filial affection*" que hacía que Christine sobrevaluase la reputación de su padre como astrólogo, y la importancia de la astrología adivinatoria.[9] Por su parte, Bernard Ribémont remarca el componente autobiográfico de la defensa de la astrología, la cual pone en juego tres personas esenciales del universo psicológico de la autora: ella misma, su padre y Carlos V. Aunque reconociendo la empresa de reivindicación de la figura paterna, el autor se dedica a estudiar la problemática de la astrología a partir de la compilación, con el propósito de develar el rol que las ciencias del cielo tienen en la escritura de Christine.[10] De ello, Bernard Ribémont concluye, que el tratamiento de la astrología le permite afirmar su autoridad en materia científica, apoyándose en el trípode formado por Carlos V, su padre, Tomás, y las *auctoritates* (la Biblia, Isidoro de Sevilla, etc.). El empleo de estos elementos y fundamentos colocan a Christine en pie de igualdad con los clérigos conocedores de las ciencias de los astros. El análisis de Bernard Ribémont resulta de gran valor en tanto desplaza la problemática de la astrología, desde la mera defensa paterna, al terreno del ordenamiento de las ciencias. Sin embargo, el foco continúa centrado en el individuo-autor, puesto que la astrología es abordada a partir del "empleo particular" de las técnicas de compilación con tales fines. Pero al interior del *Livre des fais*, ¿la astrología puede verse, simplemente, como un recurso que vehiculiza la autora para demostrar su cultura clerical, o por el contrario, resulta constitutiva de la figura de su modelo de rey sabio?

[8] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 15, p. 41.

[9] CANON WILLARD, C., "The Astrologer's daughter", *Melanges à la mémoire de Franco Simone*, Slatkine, Ginebra, 1980, pp. 95-111, p. 99.

[10] RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan, Isidore de Seville et l'astrologie…", op.cit., pp. 303-314.

La astrología en la clasificación de las ciencias

En principio, el interrogante planteado no puede prescindir, aunque sea, de un somero recorrido por el modo en que la autora compila las distintas autoridades a fin de establecer tanto el significado como el lugar de la Astrología en la clasificación de las ciencias. En la base del asunto, la relación entre la astrología y la astronomía se vuelve crucial. En este sentido, si Isidoro de Sevilla y Brunetto Latini son los dos grandes clasificadores que suele seguir Christine, es Isidoro quien establece la diferencia vigente entre la Astrología y la Astronomía que prima hacia finales del medioevo. Dicha distinción, tal como señala Bernard Ribémont, reposaba ante todo en categorías lógico-gramaticales y no en una reflexión profunda de objetos respectivos, es decir, no sobre el plano de los contenidos. Así, en sus *Etimologías*, Isidoro incorporaba a la Astrología dentro del *quadrivium,* al tiempo que la dividía en dos partes: la natural (*"naturalis"*) y la judiciaria (*"superstitiosa"*). La primera de ellas, la *"naturalis"*, coincidía en su definición con la Astronomía en tanto estudiaba los movimientos del cielo y de los planetas. La segunda de ellas, la judiciaria o *"superstitiosa"*, era la de tipo adivinatorio, en tanto practicaba los juicios y los pronósticos. Este tipo de astrología era oficialmente condenado por la Iglesia. Sin embargo, más allá de la distinción planteada por Isidoro, en el universo de la compilación y de los discursos de las artes liberales, la astrología y la astronomía solían aparecer como dos términos intercambiables.

Para el caso de la autora, tal como sostiene Bernard Ribémont, no es posible operar una estricta distinción a nivel semántico entre la astrología y la astronomía.[11] Como evidencia, el autor propone un ejemplo tomado del *Livre des fais*, del capítulo en que la escritora se explaya sobre el conocimiento de Carlos V en las siete artes liberales. Allí, Christine afirma que la Astronomía estaba estrechamente ligada a la aritmética –primera disciplina del *quadrivium*– para luego emplear el término de astrología cuando llega a la cuarta y última disciplina.[12] No obstante, si desde el plano discursivo de las artes liberales, ambos términos eran a menudo utilizados, esto no significaba de modo alguno la aceptación de la astrología de tipo adivinatorio. Uno de sus principales detractores era Philippe de Mézières, quien en su *Songe du Viel Pelerin* escribía contra la astronomía de los juicios y su ineficacia, tomando como ejemplo el caso de

[11] Así, en el *Chemin,* la autora indica que Carlos V conocía "assez de poins d'astronomie", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 384, v. 5012.

[12] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, pp. 33-34.

Tomás de Pizan.[13] Contrariamente, la escritora sostiene una concepción de astronomía/astrología que sin duda se extiende hacia la astrología judiciaria. La defensa de esta última adquiere un carácter explícito en varios de sus textos. El estudio de Bernard Ribémont pone en evidencia, cómo a partir de las técnicas de compilación, la escritora se propone dotar a la astrología de un fundamento bíblico. Esto explica que en la *Mutacion de Fortune*, Christine invierta el orden propuesto por Isidoro en las *Etimologías*, colocando los principios de la astrología (en el sentido de astrología judiciaria, horóscopo), no en los caldeos, sino en el linaje de Abraham.[14] Una legitimación similar, aunque sin la misma maniobra compilatoria, realiza Jean Corbechon en su prólogo a la traducción de *De proprietatibus rerum* de Bartolomeo el Inglés, cuando coloca a la astrología en el linaje de Carlomagno, Abraham y Moisés.[15] Claramente, la escritora tenía un interés en defender la astrología judiciaria como ciencia –"*scïence d'astrologie*"–[16] al interior del *quadrivium* y como una "doctrina" practicada por verdaderos especialistas, con todo derecho, una ciencia de *clergié*.[17] ¿Pero cuál era la postura de la Universidad? ¿Acaso la astrología de los juicios y de las elecciones tenía, allí, legitimidad alguna?

[13] PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Songe du vieil pelerin*, op.cit., t. II, p. 749.

[14] Así, al final del discurso sobre la astrología, en su *Mutacion Fortune*, la autora retoma y recompone el pasaje de las *Etimologías* de Isidoro en referencia a los orígenes de la astronomía. Los primeros caldeos enseñaban la astrología y el horóscopo ("Astrologiam vero et nativitatis observantiam Chaldei primi docuerunt"). Por su parte, Abraham, según Joseph, había incorporado la astrología (en su sentido "naturalis"). Luego Isidoro prosigue con la diferenciación lógico gramatical entre astrología "naturalis" y astrología "supestitiosa". Concentrada en la defensa de la astrología de los juicios, Christine invierte el orden de las *Etimologías*, colocando los principios de astrología en Abraham antes que en los caldeos, operación que según Ribémont tiene como objeto otorgar a la astrología adivinatoria una base histórica y bíblica. Al respecto, cf. RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan, Isidore de Seville et l'astrologie: compilation et "mutacion" d'un discours sur les arts liberaux", op.cit., pp. 303-314.

[15] Luego de recordar que Carlomagno también se había interesado por dicha ciencia, Jean Corbechon concluye: "...je ne puis veoir que a nul de ses successeurs elle face a reprendre ne a blasmer comme ainsi soit que pluseurs saintes personnes y aient estudié diligemment, si comme Abraham et Moyses qui furent moult expers en la science des Egipciens", cf. BOUDET, J-P., *Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e^-XV^e^ siècle)*, op.cit., p. 251.

[16] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 196, v. 1852.

[17] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 196, v. 1851.

La astrología en la Universidad

Sabemos que la oposición hacia la astrología adivinatoria predominaba en el entorno del rey,[18] ¿pero cuál era la situación en el interior de la corporación universitaria? Al respecto, las investigaciones de Jean-Patrice Boudet sobre las distintas universidades del occidente cristiano a finales del medioevo muestran un panorama diverso. Durante casi toda la Edad Media la astrología no contó con el rango de una ciencia separada dentro del canon universitario y los estudios astrológicos solían inscribirse en el interior de la ciencia astronómica en tanto ciencia del *quadrivium*. Eran generalmente los mismos individuos los que se consagraban a la astronomía y a la astrología. La astrología no contaba con un determinado programa y era ejercida en el marco universitario solo de un modo informal por ciertos clérigos, y en general, dentro de los límites impuestos por la Iglesia. No obstante, en los siglos XIV y XV la astrología se benefició de nuevos progresos, bastante sustanciales, a partir de los descubrimientos hechos por la astronomía de occidente, en gran parte, dentro de las universidades. Esto produce un fuerte cambio a nivel disciplinario, aunque con marcadas diferencias regionales.

El siglo XIV italiano promueve la integración de la astrología en el cuadro de la educación universitaria: en Padua en 1307, en Bolonia en 1334, en Florencia en 1368, en Perusia en 1407, en Ferrara en 1349, y en Nápoles en 1465. En estas universidades las fuentes atestiguan verdaderas cátedras *ad astrologiam* que fueron creadas en beneficio de los maestros especialistas en dicho campo.[19] De modo similar sucede en Cracovia o en Salamanca, un poco más tarde, en 1460. Por el contrario, no se puede constatar un fenómeno paralelo, ni en Inglaterra ni en Francia, donde al igual que otras materias del *quadrivium*, la ciencia de los astros era considerada, según la expresión de Guy Beaujouan, una "*friandise de jours de fête*" impartida en ocasiones puntuales, pero jamás de modo regular.[20] En cuanto a Oxford, el principal centro de estudio de la astrología era el

[18] Cf. LAIRD, E., "Christine de Pizan and Controversy Concerning Star Study in the Court of Charles V", *Culture and Cosmos*, vol. 1, 2, 1997, pp. 35-48.

[19] Cf. BIAGIOLI, M., "The Social Status of Italian Mathematicians, 1450-1600", *History of Science*, 1989, vol. 27, pp. 41-95.

[20] Así, para el caso de París, en el año 1358, Roberto el Normando es admitido a dar clases en su casa sobre el *Centiloquium* y *Quadripartitum* de Ptolomeo, aunque solo los días feriados. Algo similar puede decirse de las dos becas otorgadas por Carlos V en 1377 a dos "scholares regis" del colegio del maestro Gervais Chrétien; los cuales en tanto maestros de artes de la Universidad de París, debían dispensar una enseñanza sobre cuestiones astrológicas, uno en la Facultad de

Merton College, y no la universidad. Estos ejemplos demuestran que cuando la astrología adquiere el rango de una categoría separada, su ejercicio queda restringido a un cuadro informal. En sentido inverso, en Italia, el panorama es distinto. En la Universidad de Bolonia encontramos muchos maestros de astronomía y de astrología, aunque su estatuto y el de su disciplina fluctúan en el tiempo. Por de pronto, en 1334 se crea la cátedra de astrología. Luego del célebre Benintende da Firenze, la cátedra es ocupada por prestigiosos maestros que aparecen en los *rotuli* de la *universitas artium et medicorum* de Bolonia. "*Tommaso da Pizzano*", padre de Christine, enseña desde 1344 a 1356, entre otros.[21] Hacia fines del siglo XIV, la ciencia de los astros tenía un estatuto honorable en el seno de dicha universidad. En este sentido, si consideramos la situación de la Universidad de Bolonia, Christine de Pizan no hace más que moverse en un registro histórico al otorgar un carácter científico a la astrología. No sin razón, las referencias explícitas en defensa de la astrología judiciaria como ciencia se acompañan de la mención de su padre y de la casa de estudios boloñesa. No obstante, el contraste entre Bolonia y París es bien marcado. Y en este sentido, la autora parece ser bastante receptiva de esta realidad. De ahí, que en su construcción del modelo de rey sabio, considerando el descrédito del que gozaba la astrología en el seno de la Universidad de París, así como el rechazo hacia ella manifestado por los príncipes e intelectuales del entorno regio, la autora se muestre sumamente cuidadosa en el abordaje de la materia astrológica. Por fuera de las referencias explicitas en defensa de la astrología judiciaria, que casi siempre invocan la figura de su padre,[22] la autora parece poner mucha atención en hacer de la astrología judiciaria un derivado de la astrología natural, sin que haya punto de ruptura ni distinción entre ambas.

Artes en los días previstos por la "lectio", el otro en la casa de los "artiens" del colegio, el día de las fiestas, cf. BOUDET, J-P., *Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle),* op.cit., pp. 286-287.

[21] BOUDET, J-P., *Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle),* op.cit., p. 288 Al respecto, ver BÒNOLI, F. - PILIARVU, D., (ed.), *I lettori di astronomia presso lo Studio di Bologna dal XII al XX secolo*, Clueb, Bolonia, 2001, pp. 55-79. Sobre Tomás de Pizan, cf. WICKERSHIEMER, E. (ed.), *Dicctionaire biographique des médecins en France au Moyen Age,* Droz, Ginebra, 1979, t. 2, pp. 764-765.

[22] Por ejemplo, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit., III, 4, p. 97 y 5, p. 99.

La astrología adivinatoria deducible del registro teológico

En el *Chemin de longue étude* como en el *Livre des fais* la astrología aparece como una ciencia deducible del orden natural (sistema natural de cuerpos celestes). Es fundamentalmente el "*art de cognoistre les mouvemens des celestielz esperes et planetes*",[23] a partir del método de la observación del firmamento. El modo en que la autora concibe a la ciencia astrológica se encuentra bien desarrollado en el *Chemin de longue étude,* a partir del viaje ascendente que la conduce junto a la Sibila de Cumas al firmamento,[24] aquel "*ciel étoilé*"[25] que representaba el quinto y último cielo de la travesía. Cerca del firmamento, el primer sentido utilizado es el de la vista, esencial para la observación de los cuerpos celestes que habitan el universo. Los ojos captan, en un principio, la perfecta armonía de la creación: "*Quant je me vi en ce beau monde/ Celestiel, tant cler et monde/ Ou toutes beautez furent traictes/ En tant de merveilles pourtraites*".[26] Incluso, en aquel momento, la autora hubiese querido que todos sus miembros sean ojos para apreciar mejor la armonía divina del firmamento, en donde todo fue dispuesto por el Creador en correcta jerarquía: "*Que bien voulsisse, s'il peut estre,/ Que tous mes membres fussent yeulx/ Devenus, pour regarder mieulx/ Les belles choses que veoir/Povoye, que Dieux asseoir/ Y voult par maint divers degrez*".[27] Mientras observa, la escritora pasa revista de los planetas, las casas zodiacales, las estrellas, los astros; de todo un universo funcionando al compás del soberano arquitecto: "*La vy comment le souverain Pere/A ordené du ciel l'espere*".[28] Allí, de acuerdo a los términos empleados, sucede una suerte de éxtasis que acerca la ciencia astrológica a la divina contemplación propia de la teología: "*Ainsi ces choses regardoie/ Et toute de desir ardoie/ De comprendre, s'il peus estre/ Tout quanque veoie en cel estre*".[29] La vista aparece como un instrumento de la ciencia, clave para la astrología, al igual que para la contemplación. Precisamente, porque para Christine, en un principio, la astrología es contemplación. De ahí, que el lenguaje del "de-

[23] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[24] Cosmología que Christine toma, según Bernard Ribémont, del *Livre des propriétés des choses de Barthélemy l'Anglais*, en su traduccion francesa de Jean Corbechon. Al respecto, cf. RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan: Entre espace scientifique et espace imaginé", op.cit., pp. 245-261.

[25] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 180.

[26] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 194, vv. 1801-1804.

[27] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 194, vv. 1812-1817.

[28] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 198, v. 1863.

[29] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 204, vv. 1983-1985.

seo natural" innato de los hombres de ver a Dios, propio de la contemplación de los filósofos,[30] sea una parte constitutiva de la ciencia astrológica comentada por Christine. Existe en Christine una suerte de teologización de la astrología. Por ejemplo, inscribe la contemplación astrológica dentro de un registro científico teológico que la vincula a la contemplación ("*visio*") de los filósofos (tratada por Tomás de Aquino), y que se distingue de la "*visio*" de los profetas y de los santos.[31] En efecto, Christine coloca más arriba el "cielo de los santos" y de los "ángeles "cubiertos de gloria.[32] Esta contemplación astrológica se lee en el registro de una contemplación filosófica/teológica. Y por ende es intelectual, es decir, siguiendo la lógica de Tomás, realizada a partir de la luz natural del intelecto.[33] Pero si esta contemplación parte de un deseo natural compartido por todos los hombres (deseo natural de conocer a Dios), Christine se muestra interesada en inscribirla como una ciencia universitaria. Por consiguiente, si la autora posee el deseo natural y el sentido de la vista, y por ende, puede llegar a un cierto grado de contemplación, no puede, sin embargo, alcanzar el conocimiento de las causas y los principios de los cuerpos celestes, en tanto no posee la ciencia de astrología que se enseña en la universidad.[34] Siguiendo la definición dada por la autora, el tipo de conocimiento que es la ciencia releva de las causas, en este caso, las causas físicas, sus orígenes y sus fines. De ahí, que sea la Sibila de Cumas la que le revele a Christine las causas y finalidades de la ciencia astrológica, de las cuales la escritora no se atreve a hablar por desconocimiento de una ciencia que pertenece a los maestros astrólogos:

> Tout m'apprist, de tout m'avisa/ Mais de quanque elle devisa/ Je ne pense pas a parler/ Car ne m'appartient a mesler/ Des jugemens de tel clergie/Car scïence d'astrologie/ N'ay je pas a l'escole apprise.[35]

---

[30] Al respecto, cf. OLIVA, A., "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, 2012, t. 96, 4, pp. 585-663.

[31] OLIVA, A., "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin", op.cit., pp. 586-587.

[32] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 208, vv. 2040-2044.

[33] "Circa tertium sciendum, quod non quaelibet visio intellectualis est visio prophetalis: est enim quaedam visio ad quam sufficit lumen naturale intellectus, sicut est contemplatio invisibilium per principia rationis: et in hac contemplatione ponebant philosophi summam felicitatem hominis", TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Isaiam ad litteram,* cap. 1, l. 1.

[34] "Ainsi ces choses regardoie/Et toute de desir ardoie/De comprendre, s'il peus estre/Tout quanque veoie en cel estre/ (...) Et ainsi com je contemploye/Yceulx choses ou j'employoye/Tout mon entente a apprendre/Mais trop pou povoye comprendre/Leur grandeur pour tout mon estude/Pour mon entendement trop rude", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 204, vv. 1983-1985 y p. 206, vv. 2021-2026.

[35] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 196, vv. 1847-1853.

Christine no puede ir más allá en la extracción de conclusiones respecto a lo observado, precisamente porque no posee la ciencia del clero. Pero el relato de la autora no acaba aquí, en tanto la astrología es, además, ciencia de la adivinación. La escritora explica este punto a partir de las figuras alegóricas de las "influencias" y los "destinos" que determinan la vida de los hombres y mujeres en el mundo terrenal:[36] guerras, masacres, rebeliones, pérdida de tierra y de bienes muebles, cambios de gobiernos, ciudades destruidas, terremotos, tornados, tempestades, traiciones de príncipes, etc.[37] Todo este mundo terrenal es descifrable a partir de la observación de los cuerpos celestes, en tanto el orden humano responde al orden celeste dentro del plan divino.[38] La astrología, observadora del cielo superior, puede, entonces, descifrar dichas "influencias" y "destinos" que comandan el mundo de los hombres siguiendo los trazos del designio divino.[39] Es del registro teológico (contemplación filosófica) a partir del que se deriva la ciencia astrológica. Si Christine avanza en la idea de una astrología judiciaria lo hace de manera cuidadosa a modo de deslizar sutilmente la adivinación del esquema divino. Dentro del esquema planteado por la escritora, la práctica adivinatoria no es más que la interpretación del poder que los astros tienen sobre el cuerpo de los hombres y por ende sobre su destino. Semejante determinismo astral es perfectamente atribuible al plan de la todopoderosa providencia. En cuanto a la tarea de los astrólogos se reduce a interpretar dichas determinaciones astrales y en este sentido resulta una práctica de especialistas, una ciencia del clero que requiere un conjunto de competencias que exceden la mera observación. De acuerdo a estas evidencias, ¿es posible rastrear el componente adivinatorio de la astrología en el "rey astrólogo" del *Livre des fais*? Siguiendo la lógica operativa y utilitarista de las ciencias poseídas

---

[36] "Et scez tu, comment sont nommees/ Ce gens cy? Elles sont clamees/ "Influences" et "Destinees"/ Qui a ce sont predestinees/ Quë aussi tost que l'omme naist/ Ou la femme, ja si grant n'est/ Ceulx ycy de sa vie ordennent/ Et sa droite fin aussi assenent,/ Bonne ou male, selon les cours/ Ou les planettes ont leurs cours/ A l'eure que l'enfant est né", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 212, vv. 2109-2119.

[37] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 214, vv. 2142-2163.

[38] "Ja verras merveilles/Celles, te pry, qu'entendre vueilles/Car toutes de ce ciel dependent/ Et procedent et en descendent", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 208, vv. 2053-2056; "Mais toutefois Dieu, qui donné/Leur a ce povoir, dessus est/Qui bien garde ce qui luist plait/", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 212, vv. 2120-2123.

[39] "Cestes ycy le monde ordonnent/Mal et bien, joye et dueil y donnent/Selon qu'il leur est commandé/Du hault cours du ciel et mandé/Dont elz reçoivent, je n'en mens/Les singuliers commandemens/Puis au monde jus les envoyent", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 212, vv. 2123-2129.

y ejercidas por dicho rey sabio, cabría esperar unas proyecciones semejantes para el caso de la astrología. No obstante, los derroteros no son tan evidentes.

La astrología en el *Livre des fais*

Siguiendo el curso de nuestra investigación en lo relativo a la arquitectura de ciencias desplegada en el *Livre des fais* ¿acaso el calificativo excepcional de "*roi astrologien*" no anticiparía concepciones bien radicales? Si desde el punto de vista del calificativo el caso es sorprendente, las definiciones de la astrología aportadas por la autora en el capítulo precisamente destinado a definir al rey astrólogo no se refieren a la astrología judiciaria. Por el contrario, a diferencia del *Chemin de longue étude*, las definiciones de dicho capítulo no solo se restringen a una definición de tipo astronómica –"*art de cognoistre les mouvemens des celestielz esperes et planetes*"–[40] sino que incluso la acentúan. En principio, la definición provista de la ciencia astrológica se mueve en el registro ptolemaico del *Almagesto*:

> Es accions de vie et en meurs honorables sa neccessité n'est mie petite, car à cellui, qui perseveremment l'enquiert, elle fait amoureux des beautés de lassus; aussi, avec perseverance de la digne estude, et par continuacion d'ycelle avec lui, elle ycellui induit ad ce qu'il semble à l'ame, c'est assavoir à la bonté de forme, et l'assimile à cellui, qui le fist.[41]

En esta definición resulta evidente el vínculo con la teología. Si la astrología tiene una utilidad, es aquella de perfeccionar moralmente a las personas, en tanto las conduce a perfeccionar del alma. Y en este sentido, tal como afirma Edgard Laird, no hay nada en esta definición ptolemaica de Christine que los anti-astrólogos hubiesen podido llegar a no admitir.[42] En efecto, tanto Oresme como Pierre d'Ailly afirman la utilidad del estudio de los cuerpos celestes para acercarse al conocimiento de Dios.[43] En líneas generales, las concepciones del

---

[40] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[41] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 17; cf. Ptolomeo, *Almagestum*, Ms. Lat. 7258, BnF, fol. 3.

[42] LAIRD, E., "Christine de Pizan and Controversy Concerning Star Study in the Court of Charles V", op.cit., p. 39.

[43] "La seconde fin et la plus principale d'astrologie est ce que elle donne grant aide a la congnoissance de Dieu le createur" (Oresme, *De Divinacion*); "Et hic est finis alius, scilicit, utilitas atque juvamentum ad cognicionem divinorum" (Oresme, *Tractatus Contra Astronomos*

Almagesto eran perfectamente conjugables con la doctrina cristiana, en tanto el sistema ptolemaico era concebido como una especie de máquina, una suerte de reloj de catedral, en donde Dios aparecía como el perfecto relojero –arquitecto del universo–[44], creador de la armonía del mundo. En todo caso, lo llamativo en la definición de astrología no pasa por la incorporación de la astrología adivinatoria, sino por el vínculo de necesidad que la autora establece entre la astrología y la teología. A diferencia de Oresme, la astrología no es sencillamente útil, sino necesaria a la teología. Sin dudas, Christine acentúa el rol de la astrología como segunda ciencia luego de la teología, por encima del resto de las artes liberales. Semejante cercanía está dada por la dignidad del objeto de ambas ciencias: "*haultes choses*",[45] "*des beautés de lassus*".[46] Precisamente, porque el conocimiento del orden de las órbitas y de las esferas celestes sigue la jerarquía de las esferas y de las almas (sistema dionisíaco) que releva de la teología (causas primeras). De ahí, que "*science d'astrologie soit digne et esleue*" y que Carlos V "*amoit celle science comme chose esleue et singuliere*".[47] Esto explica el amor especial que el rey tenía hacia esta ciencia, que Christine eleva al rango de ciencia divina, sobre la base del tercer libro de la *Metafísica* de Avicena:

> …comme l'entention finale de sapience ou de metaphisique soit pervenir à cognoistre le gouvernement de la cause premiere, c'est Dieu le glorieux, la cognoissence de l'ordre des esperes celestes, auxquelles cognoiscences impossible est venir, senon après astrologie.[48]

Ciencia inevitablemente necesaria para alcanzar el conocimiento de la causa primera (teología), la dignidad de la astrología es elevada a una suerte de paridad (igualdad) con la metafísica. La jerarquía de las ciencias sigue el orden de las cosas establecidas previamente por Dios, es decir, una arquitectura de ciencias que se define por la dignidad de sus objetos:

> …par quoy, comme il appert qu'en l'ordre des sciences astrologie et métaphisique sont très haultes, il s'ensuit qu'il y a tel ordre que elle soit de la desreniere; doncques,

Judiciarios); "Secundus finis, seu utilitas, est praeparatis ad contemplationem divinorum" (D'Ailly, *De Falsis Prophesis*), extraido de LAIRD, E., "Christine de Pizan and Controversy Concerning Star Study in the Court of Charles V", op.cit., p. 46, n. 27.

[44] LANGLOIS, C. V., *Histoire du Moyen Âge, 395-1270*, Hachette, París, 1901, p. 464.

[45] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 18.

[46] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 17.

[47] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 16.

[48] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 18.

> et comme l'ordre des sciences soit instituée après l'ordre des choses, car les choses precedent les sciences, si que veut le Philosophe dire en ses *Predicamens*, puisque ainsi est que ceste soit desreniere, que elle soit tres divine et doncques difficile.[49]

En lo que concierne al método de la ciencia, al igual que sucede con la teología (caso de la "*enquête*" de la sangre natural de Cristo), la autora echa a rodar su concepción arquitectónica de las ciencias a partir de la definición de la *Metafísica* de Avicena. Así como la filosofía natural es útil a la ciencia divina (metafísica), la astrología, comprendida como un cúmulo de competencias especulativas, aritméticas y geométricas, es indispensable para el conocimiento de las esferas celestes:

> …aussi, dist Avicenne en sa *Metaphisique*, ou .III[e]. chappitre du premier livre, que, 'comme plusieurs choses on preuve es naturelles sciences, qu'en suppose cogneues dedens methaphisique, si comme lieu, temps, mouvement, etc.', par quoy il appert qu'il les fault avoir veues (…) et toutefois à astrologie nul ne puit pervenir s'ainçoiz n'est philosophe, géomettre et arismetien.[50]

En síntesis, tenemos una definición teórica de la astrología que se deduce de la teología y que comparte en gran medida su nobleza por la dignidad de sus objetos. Al mismo tiempo, observamos una suerte de astrología experimental a partir del conjunto de ciencias que la auxilian.

No obstante, no existe ninguna referencia que nos permita vincular la astrología de los astros con la astrología adivinatoria. En este sentido, el calificativo excepcional de "rey astrólogo" parece quedar por completo desvinculado del arte de la predicción. Y en este sentido, más allá de dotar a la ciencia astrológica de un carácter necesario dentro de la arquitectura de ciencias, Christine no parece tener una visión radicalmente distinta, a la de los detractores de la astrología adivinatoria, ya citados, ni incluso, a la de la misma propaganda política de Carlos V, impartida en el *Songe du Vergier*.[51]

Ante este panorama surge el interrogante: ¿por qué habiendo considerado el carácter científico de la astrología judiciaria en otras de sus obras, Christine

---

[49] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 18. Los *Predicamens* son las *Categorías* de Aristóteles.

[50] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, pp. 17-18.

[51] "LA principal fin d'astrologie, si n'est mie de jugier dez choses advenir, mez sa principal fin est, car elle donne cognoissance de nostre createur, et (…) de monstrer que la pensee humaine doit estre loings dez choses terrenes et doit plus vaquier a contemplacion", PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin,* op.cit., t. 1, p. 408.

parece erradicarlo de su *Livre des fais*? Sostenemos que una posible respuesta se deduce de lo que venimos planteando a lo largo de este libro. ¿Acaso la aceptación de la astrología adivinatoria como ciencia podía llegar a ser coherente en el modelo de un rey sabio construido a imagen y semejanza de un clérigo, maestro universitario? Considerando la sensibilidad histórica de nuestra escritora, ¿acaso era conveniente proveer una referencia explícita en favor de la astrología judiciaria considerando el rechazo que hacia ella tenía la Iglesia, la Universidad, los intelectuales de Carlos V, y los príncipes de sangre en tiempos de Carlos VI, cuando la autora compone su *Livre des fais*?

Coalición de fuerzas contra la astrología judiciaria

La astrología judiciaria no gozaba de un estatuto autónomo ni legítimo en la Universidad de París. Por otra parte, estaba el círculo del rey, *club Charles V*, donde la oposición a la astrología adivinatoria gozaba de unanimidad; una actitud que persistiría con mayor fuerza durante el reinado de su hijo. Es bastante conocida la desconfianza de los tíos del rey hacia la astrología adivinatoria, de la cual Carlos VI había sido víctima, mediante falsos vaticinios y curaciones fraudulentas. Por única vez, los filósofos, los legistas y los espirituales parecían llegar a un acuerdo con el objeto de denunciar las prácticas supersticiosas de la adivinación astral.

Desde 1360 que Oresme escribía contra la astrología judiciaria, la adivinación y la magia. En nombre de la razón, sus tratados denunciaban las falsas ciencias. Por su parte, Évrart de Trémaugon, a fin de denunciarlas, copiaba las páginas del *Livre des divinations* de Oresme en su *Songe du Vergier*. Por boca del personaje del caballero, el jurista de Carlos V atacaba el carácter diabólico de las artes mágicas y adivinatorias. Con igual o mayor énfasis, el consejero Philippe de Mézières representaba a la astrología como una "*veille orrible et desguisee*",[52] con su vestido cubierto de triángulos y cuadrángulos, de letras griegas, hebraicas y caldeas, y con sus anteojos de cristal, designándola "Superstición", en tanto invocadora principal de los espíritus malignos.[53] Esta época constituye, sin duda, uno de esos momentos extraños de la historia en que la razón y la

[52] PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin,* BLANCHARD, J. (ed.), Droz, Ginebra, 2015, t. 2, p. 719.

[53] PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin,* BLANCHARD, J. (ed.), op.cit., t. 2, pp. 719-727.

fe se unen en pos de un objetivo común: desterrar la astrología judiciaria del horizonte de la monarquía.[54] Esta coalición opositora, según los especialistas, resulta finalmente vencedora.[55] La pasión de Carlos V por los astros termina por completo restringida a los límites impuestos por la Iglesia, la Universidad de París y el círculo de intelectuales del rey. Un ejemplo que ilustra este panorama, lo provee el colegio del maestro Gervais.[56] En 1378 el rey participa de la fundación del colegio de Gervais, maestro de la Universidad de París. Abocado al ejercicio de la medicina, el maestro normando funda en París un colegio destinado a recibir 24 estudiantes originarios de Normandía. En el año 1378, Carlos V decide otorgar al colegio de Notre Dame de Bayeaux una renta permanente para recibir dos becarios más. No obstante, estos estudiantes llamados "*écoliers du roi*" disfrutarían de la beca durante 10 años con el objeto de consagrarse a "las ciencias matemáticas lícitas y permitidas en la Universidad de París".[57] Por su parte, los estatutos del colegio aprobados en 1378 retoman dicha limitación, lo que en otras palabras significaba la práctica legítima de las matemáticas y de la astronomía, y por el contrario, la tajante exclusión de la astrología de las elecciones e interrogaciones (prácticas adivinatorias). Al respecto, Françoise Autrand concluye que siguiendo la doctrina de la Universidad y de la Iglesia en materia astrológica, Carlos V se cuidará bien de no promover oficialmente la astrología como parte de la ciencia política. De ahí, que el rey limitase la astrología a un uso privado, por ejemplo, para el caso de los horóscopos natales de sus hijos, que pueden observarse junto al suyo en el manuscrito que llega a Oxford como parte del botín de guerra de los ingleses.[58] De modo similar, Jean-Patrice Boudet concluye que "durante el reinado de Carlos V, la astrología judiciaria nunca gozó de un reconocimiento en vistas a la utilidad pública".[59] El gobierno de Carlos VI es incluso más estricto. La locura

---

[54] AUTRAND, F., *Charles V*, Fayard, París, 1994, p. 746.

[55] BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., p. 309

[56] BOUDET, J-P., "Charles V, Gervais Chrétien et les manuscrits scientifiques du collège de Maître Gervais", *Médiévale*s, 52, 2007, pp. 15-38.

[57] DELISLE, L. (ed.), *Mandements et actes divers de Charles V (1364-1380),* París, 1874, p. 754, n° 1497.

[58] LAIRD, E., "Astrology in the Court of Charles V of France, as Reflected in Oxford, St. John's College, MS 164", *Manuscripta*, 34, 3, 1990, pp. 167-176.

[59] "L'astrologie judiciaire, sous le règne de Charles V, n'a jamais été vraiment reconnue d'utilité publique. Elle est essentiellement réservée à l'usage privé du souverain. Aucun personnage, y compris Thomas de Pizan, n'apparait encore régulièrement dans les lettres royales ou les comptes de l'Hôtel, en tant qu''astrologien' du roi", BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., p. 309.

incurable del rey desacredita la aplicación de la astrología con fines médicos. Los astrólogos son expulsados de la corte regia, bien lejos de la vida política.[60]

Creemos que este panorama es una de las causas que explican la definición cauta de la escritora en el *Livre des fais*, siempre sensible al contexto político y universitario de la época. Esto explicaría el motivo por el cual la ciencia astrológica, en el capítulo del "rey astrólogo", aparezca confinada dentro de los límites de la astrología lícita (astronomía). En efecto, la oposición a la astrología judicial era un punto sobre el cual los intelectuales más cercanos al rey eran inflexibles, sin importar cual fuese el interés del rey en la materia. De ahí, que Carlos V se viese obligado a conciliar. Es precisamente esta restricción, la que conduce a Jean-Patrice Boudet a concluir que no existió durante el gobierno del rey Sabio una evolución del sentimiento del "*roi astrologien*" que haya sido perceptible en la realidad política.[61] Frente a esta idea, y partiendo de un análisis del pensamiento astrológico de Christine, nos permitimos disentir. Detrás de la aparente definición conservadora del *Livre des fais*, nuevas pistas parecen indicar, no solo la defensa de astrología judiciaria, sino su rol preeminente para la ciencia política.

Hacia una definición de la ciencia astrológica

Si nos guiamos por la definición de astrología del capítulo 4 del libro tercero del *Livre des fais*, no sería desatinado suponer que la autora habría terminado por aceptar la versión de un Nicole Oresme, quien empeñado en extirpar el interés de los reyes por la astrología, declaraba en el prólogo de su *Tractatus contra judiciarios astrónomos*: "Es la ciencia, y no la suerte, los consejos de la prudencia y no las prácticas adivinatorias, que, bajo el designio de Dios, deben servir de regla al gobierno de los Estados".[62] ¿Debemos, por ende, resignarnos a la idea de un "rey astrólogo" en su faceta apolítica, como un simple espectador de la arquitectura celeste? Si las definiciones del capítulo van en este sentido,

[60] Cf. BOUDET, J-P. (ed.), *Le recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares*, Honoré Champion, París, 1997, t. 1, pp. 255-258; BOUDET, J-P., *Lire dans le ciel. La bibliothèque de Simon de Phares, astrologue du XV^e siècle*, Centre d'étude des manuscrits, Bruselas, 1994, pp. 122-129.

[61] Cf. BOUDET, J-P. (ed.), *Le recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares*, op.cit., p. 254.

[62] CAROTI, S., "Eléments pour une reconstruction de la philosophie de la nature dans les *Quodlibeta* de Nicole Oresme", en QUILLET, J. (ed.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du colloque de l'Université de Paris XII*, Vrin, París, 1990, pp. 85-118.

por el contrario, sostenemos que el calificativo de "rey astrólogo" encierra en potencia la práctica de la astrología adivinatoria.

Tal como hemos mencionado al comienzo del capítulo, semejante calificativo resulta paradójico en varios sentidos. En principio, debido al empleo inusitado de un término cuyo uso se extiende recién avanzado el siglo XV. En su traducción de la *Ciudad de Dios*, Raoul de Presles traduce "*astrologus*" (latín) por "*astronomien*" (francés). Ya existiendo un sinónimo instalado como el de "*astronomien*", el autor parece no contar con la necesidad de crear un neologismo. Si el empleo de "*astrologien*" es utilizado primero por Oresme, es justamente con el propósito de denostar las prácticas adivinatorias. Recordemos que todos estos calificativos ("*geometrien*", "*mathematicien*", "*naturien*", "*phisicien*") no son simples adaptaciones del latín, dado que la mayoría de los equivalentes latinos de estos neologismos están formados con un sufijo diferente, aquel de "icus", que da lugar a "*academicus*", "*geometricus*", "*mathematicus*", "*physicus*". Christine, por el contrario, aboga por el neologismo de "*astrologien*", aunque a diferencia de Oresme, le otorgará un sentido positivo. La sensibilidad de la escritora hacia la creación e innovación en el uso de calificativos "*titres*", como hemos visto para el caso del rey "*vray inquisiteur*", nos conduce inevitablemente a indagar el misterio que se esconde detrás del "*roi astrologien*".

En principio, a diferencia del término "*astronomien*" (relacionado con la observación de los astros y los fenómenos naturales), todo parece indicar, que las ocurrencias de "*astrologien*", se encuentran ante todo enfocadas en el componente adivinatorio de la astrología (juicios y elecciones); específicamente, en la capacidad de predicción del hombre que ejercita dicha ciencia. Por ejemplo en el *Chemin de longue étude*, cuando "Dama Sabiduría" expone las cualidades de su candidato ideal de rey para devenir emperador, este ha de ser un perfecto "*astrologïen*", quien a partir del estudio del firmamento, sepa extraer las conclusiones que le permitan predecir los eventos futuros.[63] También constatamos el empleo del término en la *Advision Cristine*, esta vez, atribuido a Tales de Mileto, célebre "*astrologien*", quien anticipándose cien años a los hechos, pronostica un eclipse solar y la fundación de la ciudad de Roma.[64] En el *Corps de policie* encon-

[63] "Astrologïen est parfait/Par scïence scet quanque on fait/ Des planettes congnoit les cours/ Et des estoiles tous les tours/Tout le compas du firmement/Et tout scet entierement/Les coses qui sont avenir/Comment elles doivent venir/Scet il, tout par sa grant scïence", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 286, vv. 3403-3411.

[64] "Cestui Thales fut astrologien, car meismes, comme on lit, il pronostiqua ung deffault su souleil ou temps de Ozias et des fondacions de Romme bien cent ans ains qu'il fust", CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit., II, 6, p. 61. La "Istoire des philosophes" de

tramos otra ocurrencia de "*astrologien*" para el caso del sabio arúspice Espurina, quien gracias a la ciencia astrológica pronostica la muerte de Julio César.[65]

En vistas a estos casos, podemos concluir que Christine emplea en la materia ejemplar el neologismo de "*astrologien*", por lo general, para referirse a una ciencia basada en el acto de pronosticar. Regresando al capítulo del "rey astrólogo" del *Livre des fais*, lo extraño no es únicamente la ausencia de toda referencia a la astrología judiciaria, sino también la ausencia de todo recurso a la materia ejemplar. Esto resulta bastante llamativo, en tanto la mayoría de los capítulos vinculados a las ciencias poseídas por el rey, suelen desplegarse en el registro operativo de los *exempla*, a fin de mostrar los "efectos" de sabiduría, mesurables a partir de los "hechos" del rey. ¿Cómo explicar, entonces, esta nueva anomalía del capítulo 4? Sostenemos, que para resolver la incógnita, es necesario dirigir nuestra mirada hacia el término que acompaña a la fórmula de "rey astrólogo", aquel de "caballero", tal como se refleja en el título del capítulo: "*Cy dit comment le roy chevalier estoit astrologien, et que est astrologie*".[66] Este término "caballero", colocado al lado del de "astrólogo", y probablemente borrado de los manuscritos modernos por su aparente sin sentido, parece ofrecer la clave para comprender el verdadero significado de la astrología dentro del esquema de sabiduría planteado por la escritora. A primera vista, no existen datos en el interior del capítulo que permitan relacionar la astrología con la caballería. Por el contrario, el vínculo entre la caballería y la astrología, por la vía de la materia ejemplar griega y romana, en gran medida proveniente de Valerio Máximo, resulta bien manifiesta en el *Corps de policie*.

La utilidad pública de la astrología

Si la materia ejemplar antigua da la pauta del vínculo entre astrología, guerra y caballería, el *Corps de policie* va un paso más allá, convirtiendo la adivinación astrológica en una ciencia de Estado. La astrología adivinatoria se

---

donde Christine parece haber encontrado estas anécdotas biográficas sobre Tales de Mileto sea probablemente el *Liber de vita et moribus philosophorum* de Walter Burley. Al respecto, cf. *Gualteri Burlaei liber de vita et moribus philosophorum*, KNUST H. (ed.), Tubinga, 1886 (1964), pp. 2 y 6.

[65] "A ce propos un autre astrologien appellé Spiroima par sa science pronostica a Romme la mort de Julius Cesar ains que elle avenist", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 43.

[66] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V,* DESGRUGILLERS-BILLARD, N. (ed.), op.cit., III, 4, p. 201.

vincula a la función real en su sentido más esencial e inmediato: la guerra. A partir del libro I del *Corps de policie* se pueden extraer cuatro premisas respecto a la astrología judiciaria, sumamente novedosas: 1) el estatuto de ciencia 2) la utilidad pública vinculada a la guerra, y por ende, a la caballería 3) su primacía en el consejo del rey 4) el estatuto de astrólogo como servidor de Estado. Todas estas cuestiones se encuentran formuladas de manera teórica y práctica a lo largo de dicho libro. Por ejemplo, los capítulos destinados a tratar sobre el rol del consejo regio se encuentran dominados por la temática astrológica. Así, el capítulo 24 del libro I titulado "*Le bien qui vient a prince de croire le conseil des saiges*",[67] gira casi por completo en torno a la astrología. Allí, toda una serie de ejemplos antiguos permiten atestiguar tanto la veracidad como la eficacia de la ciencia astrológica para el arte de la guerra. Encontramos, por ejemplo, el caso de Arquímedes, quien gracias a su ciencia evita que la ciudad de Siracusa sea invadida y destruida por los romanos. Arquímedes contribuye al bienestar de su *civitas* colocando su agudo intelecto al servicio de la construcción de instrumentos que lograsen desviar los proyectiles de las catapultas romanas, que iban dirigidos contra la ciudad.[68] El método de su ciencia combinaba una serie de competencias astronómicas, aritméticas y geométricas. Al igual que los experimentos de Tomás de Pizan, dicho astrólogo solía dibujar figuras en la tierra, tal como solían hacer los astrónomos y geómetras.[69] Asimismo, la autora nos cuenta que era un gran matemático, a quien se le adjudicaba el descubrimiento de la cuadratura del círculo.[70] Sus conocimientos astrológicos lo llevan a pronosticar, tanto el lugar como el día de su propia muerte.[71] Esta serie de ejemplos se anclan en lo más profundo del significado de la astrología adivinatoria christiniana. En la figura de Arquímedes, la escritora expresa su convicción en el astrólogo como hombre de ciencia capaz de pronosticar el avenir a partir de la posición y del movimiento de los astros en el firmamento:

---

[67] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 40.

[68] "Il este script que le philosophe Althimonides garda longue piece la cité de Siracuse que elle ne feust prise de Rommains, et par industrie et soubtilleté faisoit instrumens, par lesquelz estoient destournez les coups des engins que ilz ne povoient nuire a la cité", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 40.

[69] Así lo encuentra quien sería su asesino: "(...) si le trouva escripvant figures en la terre ainsi que les geometriens et les astronomiens font", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 40.

[70] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

[71] "Item, aucuns dient que ce philosophe par astrologie avoit prevu sa mort et l'avoit pronostiquee avant le coup...", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

> …il estoit d'opinion que l'influence du ciel chace l'omme en ce qui lui doit avenir, pour laquelle chose on peut veoir que il n'est si grant clerc qui en aucune chose ne erre et ne puist estre deceu.[72]

Pero dicha ciencia de los pronósticos solo adquiere utilidad en el registro político. La aplicación de la ciencia de Arquímedes en las cuestiones de orden bélico, así como la integración de dicho *exemplum* en el capítulo destinado al consejo real, hacen de la astrología una ciencia útil para la guerra, y por ende, imprescindible para la monarquía. Sin duda, un capítulo interesante del *Corps de policie* que denota, que lejos de haberse olvidado de los postulados del *Chemin de longue étude*, Christine redobla la apuesta con esta cuádruple definición de la astrología que hemos expuesto hasta aquí. No obstante, dicho avance en materia astrológica parece encontrar un freno en la conclusión del capítulo 24, donde la autora parece verse obligada a conciliar con la corriente más conservadora y dominante de la época. Por ende, la autora pone fin a su reflexión retomando la concepción de Aristóteles y la célebre frase atribuida a Ptolomeo, con frecuencia empleada por los detractores de la astrología judiciaria, Nicole Oresme y Philippe de Mézières. La autora concluye su capítulo con la idea de que "*le sage dominera aux puissances des estoiles*"[73] y que el alma es plenamente libre para obrar a su voluntad:

> Car ceste chose n'est mie vraie quant aux operacions de l'ame qui œuvre en la voulenté, car elle est plainement franche, et a liberté et puissance sus ses operacions telle que, nonobstant quelque inclinacion ou influence du ciel, elle peut eslire laquelle partie lui plaist, si que preuve Aristote en son livre d'*Ethiques*.[74]

Tomada del pasaje de las *Éticas*, probablemente de la versión oresmiana, la idea de la "voluntad franca" y "libertad" del alma era empleada por los detractores de la astrología adivinatoria en pos de contrariar la idea de la sumisión del hombre a los astros. De acuerdo a este argumento, si bien el cuerpo del hombre estaba sometido al movimiento de los astros, en lo relativo al alma (deliberación y voluntad), las influencias del cielo no tenían señoría.[75] Dentro de esta visión, aunque la acción del cielo otorgase al hombre muchas inclinaciones, el

---

[72] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

[73] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

[74] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

[75] "Mais en ce qui est subget a l'ame, c'est a savoir deliberacion de voulenté, les influences du ciel n'ont point de seigneurie", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

hombre podía ponerles freno mediante la razón.[76] Al respecto, cabe preguntarse si al citar tales argumentos, propios de los detractores de la astrología, el pensamiento de Christine entra en contradicciones. ¿O, acaso, la repetición de dichas máximas solo se tratase de un simple formalismo, a fin de conciliar con el pensamiento "oficial"?

Dominando los astros por medio de la ciencia

Tanto la premisa atribuida a Ptolomeo como la máxima aristotélica que venimos de mencionar encabezaban los argumentos de autores como Oresme, para quienes la astrología resultaba funesta para los asuntos públicos. Semejante crítica era solidaria de una antropología de inspiración aristotélica centrada en la "libertad humana", aquella "*franche voulontee et liberté*", sin la cual, la filosofía política de Oresme resultaba ininteligible. Hete aquí, el punto más importante del argumento del filósofo contra la astrología: la de ser un obstáculo a la concepción racional del poder, fundado en la díada justicia-prudencia. Una justicia y una prudencia que eran entendidas como virtudes que hacían a la equidad del príncipe y que estaban en la base de la comunidad política. Dentro de esta concepción, la astrología adivinatoria era contraria a la justicia y a la prudencia, en tanto y en cuanto se oponía a la razón. De ahí, lo urgente de extirpar la astrología de entre los intereses del príncipe, puesto que un rey guiado por los pronósticos de los astrólogos, conduciría, sin duda alguna, a la ruina del reino. Desde la perspectiva oresmiana, la astrología jamás podría prosperar en los asuntos de Estado, ya que representaba todo lo opuesto a la prudencia arquitectónica. Según el filósofo, era la prudencia y no la astrología la que debía guiar la ciencia del príncipe. Aunque empleando las mismas máximas ptolemaicas y aristotélicas, Christine está bien lejos de extraer las mismas conclusiones de un Oresme o de un Mézières. Jamás sostiene que la astrología adivinatoria sea contraria, ni a la justicia ni a la prudencia, sino que parece postular más bien todo lo contrario. El hecho de que Christine cite algunos de los argumentos que son utilizados por los detractores de la astrología judiciaria,

[76] "Mes nonobstant ce, l'omme y peut mettre frain par raison et resister quant au fait a toutes telles inclinacions. Et qu'il soit vray dit Tholomee, lequel fu grant astrologien: Le sage dominera aux puissances des estoiles. Et que ceste sentence soit vraie appert par ce qui est escript d'Aristote, que il estoit tres mal condicioné par nature, mes par grant vertu devint tres atrempé et bien moriginé, et ainsi surmonta nature", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

no implica de ningún modo la condena de esta última, ni contradicciones en sus argumentos. La autora introduce, al respecto, un empleo conciliador de dichas tesis. La máxima aristotélica de la "*franche voulontee et liberté*" es sencillamente utilizada por Christine en un registro teológico que reenvía a la justicia de los hombres, sin ser vinculada con los asuntos públicos como en Oresme:

> Et par ce on peut apprecevoir la parfaite raison et le savoir d'Aristote, car ce determine plainement theologie ou fait de nostre foy que la voulenté, laquelle est franche, ne peut estre contrainte par nulle accion, car s'ainssi estoit, pechié et vice seroit aucunement excusable, puisque force contraindroit les inclinacions d'omme.[77]

Ciertamente, los hombres deben tener libre albedrío, porque si todo fuese justificable por los astros, el mal no sería punible. No obstante, tras el reconocimiento de dicha premisa, la autora se queda en este registro, sin sacar las conclusiones de un Oresme, para quien la determinación de los astros era radicalmente opuesta a la prudencia política. Por lo demás, en el capítulo siguiente Christine vuelve a reafirmar, esta vez bajo el paraguas aristotélico, la idea de un mundo gobernado por los astros. Christine no establece ningún tipo de ruptura, sino más bien es sensible a la continuidad entre las ideas aristotélicas del alma soberana y de los cuerpos sujetos al movimiento de los astros, "*Car selon ce qui dit Aristote, ce monde cy dessoubz est gouverné par l'accion des corps du ciel*".[78] En cuanto a la máxima atribuida a Ptolomeo, tampoco aparece en contradicción con la astrología judiciaria, sino más bien todo lo contrario. En efecto, dicha fórmula tenía sus orígenes en la escolástica. A diferencia de Tomás de Aquino, Alberto Magno tenía una visión globalmente más favorable de la astrología y de la magia. Según Jean-Patrice Boudet, Alberto Magno fue el primer teólogo cristiano en proponer un compromiso doctrinal con los astrólogos a partir de la reivindicación de la figura de Ptolomeo, al cual le atribuye la famosa frase "*sapiens homo dominatur astros*". Sabemos, no obstante, que si bien toda la Edad Media le adjudica la frase a Ptolomeo, esta no se encuentra en ninguna de las obras del astrólogo. Ante el desconcierto, Boudet se ha dedicado a rastrear el origen de esta frase. Al respecto, el historiador concluye que dicha máxima pseudo-ptolemaica resulta una suerte de condensación del capítulo III del libro I del *Quadripartitum*, y de dos proposiciones del *Centiloquium* pseudo-ptolemaico:

---

[77] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 41.

[78] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

> 'L'âme sage contribue à l'œuvre des étoiles, à la façon d'un jardinier qui ensemence les forces naturelles' y 'Le parfait astrologue pourra empêcher beaucoup de maux en connaissant d'avance le cours des étoiles et leur nature, et il se prémunira ainsi du mal futur qu'il peut être amené à endurer'.[79]

Se constata en dicho pasaje la idea de una astrología adivinatoria. En este sentido, la frase ptolemaica "*sapiens homo dominatur astros*" puede ser igualmente utilizada, no ya en oposición, sino en concordancia con la idea de una astrología adivinatoria dentro del sistema cristiano. A diferencia del sentido negativo otorgado por Oresme, Christine le otorga un sentido positivo. Lo mismo puede decirse de Jean de Saxe (1327-1355), quien abre sus comentarios con el *incipit* "*Vir sapiens dominabitur astros*"[80] de raigambre pseudo-ptolemaica. El estudio de la ciencia de los astros exige tres cualidades: una tenacidad sin falla, una disposición natural favorable y una cierta indiferencia a las riquezas de este mundo.[81] Estas tres virtudes pueden ser deducidas de la sentencia atribuida a Ptolomeo: "*vir*" corresponde a la primera, "*sapiens*" a la segunda, "*dominabitur astros*" a la tercera.[82] Así, el astrónomo-astrologo es un sabio que contempla el cielo, se aleja de los bienes de la tierra y se conforma a la religión cristiana. Jean de Saxe agrega a las diez sectas de opositores a dicha ciencia, una onceava, compuesta por aquellos que defienden a toda costa que la astrología es contraria a la fe. Por el contrario, "*le monde crée est le premier fondament de la foi*", y Dios lo ha hecho de manera tal que su creación, Júpiter, planeta benéfico, sea el ascendente. Dios es, en cierta manera, el primer astrólogo, mientras que la astrología participa de la obra divina.[83]

En síntesis, la máxima ptolemaica podía ser entendida en un sentido positivo o negativo respecto de la astrología judiciaria. No obstante, el punto espinoso no estaba tanto en aceptar cierto grado de adivinación, sino en donde fijar el límite de dichas prácticas adivinatorias. En efecto, la cuestión principal radicaba en el modo en que estos autores comprendían el alcance de las máximas ptolemaicas, o en otras palabras, aquellos males que el perfecto astrólogo,

---

[79] BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., p. 220.

[80] ALCHABITIUS, Liber isagogicus seu Introductorium et Commentum Johannis de Saxonia, E. Ratdolt, Venecia, 1485, fol. ee4v-ee5, cf. BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., p. 291, n. 31.

[81] BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., pp. 290-291.

[82] BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., pp. 290-291.

[83] BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie...,* op.cit., p. 291.

a partir del estudio del firmamento, podía pronosticar. En otras palabras, la cuestión era hasta dónde podían extenderse los pronósticos. Christine de Pizan y Jean de Saxe parecen ir más allá de los límites establecidos. No obstante, los desafíos planteados son de naturaleza bien distinta. Mientras un Jean de Saxe practica la astrología horaria moviéndose en un registro individual, la astrología de Christine toma el carácter público de una ciencia de Estado. El avance hacia una astrología judiciaria en Jean de Saxe se presenta bajo la forma de una experiencia personal a partir de un *exemplum* (práctica de la astrología horaria que determina la muerte de un hombre y su asesino). Para el caso de Christine, su astrología judiciaria denota su oposición a la filosofía oresmiana, que oponía la astrología a la prudencia. ¿Acaso, para Christine, la idea de una astrología al servicio del Estado, no entraba inevitablemente dentro de la prudencia política? Este parece ser el principal desafío de la autora: la idea de una astrología judiciaria como ciencia de estado enfocada particularmente en el arte de la guerra, y por esto mismo, indispensable para la justicia y el bien común de la totalidad del reino.

Astrología, prudencia y justicia regias

Lejos de los postulados de Oresme, la astrología adivinatoria no solo no es contraria a la prudencia sino que aparece como una parte constitutiva de dicha virtud arquitectónica. ¿Cómo explicar, sino, el modelo de un consejo regio formado por astrólogos? En el capítulo del *Corps de policie* titulado "*Comment les anciens se gouvernoient par philosophes*",[84] la escritora establece sin ambages el carácter científico de la astrología adivinatoria, su rol en tanto ciencia de gobierno, y el lugar de los astrólogos como servidores de estado. Ciertamente, Christine no es indiferente a las limitaciones de la Iglesia, tal como se evidencia en la cita a continuación:

> …nul prince doie appeler nul qui use de mauvaise art deffendue de l'eglise, car en ce gist trop grant peril. Ains ne les doit nullement souffrir ne soustenir en son pays, car trope d'inconvenients en pourroient ensuivre ". En cambio, hay que llamar a los "purs et parfais astrologiens".[85]

[84] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

[85] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

No obstante, lejos de excluir a los astrólogos del gobierno, por el contrario, la advertencia de la Iglesia es empleada para reafirmar el contenido científico de la astrología, y la sabiduría de los verdaderos astrólogos que han de formar parte del consejo del rey. Como parte constitutiva del arte de gobierno, Christine recomendaba, no aquella pseudo-ciencia llevada a cabo "*par cabuseurs lesquelz soubz ombre de science savoir et riens n'en scevent*", quienes por "*industrie cautelleuse*" engañaban a los príncipes y al común de la gente, sino aquella ciencia verdadera ("*science soit vrai*") de "*philosophes discrez et bien expers*", imprescindible para la protección y el engrandecimiento de las ciudades y de los reinos.[86] Son entonces los "puros y perfectos astrólogos" quienes han de conformar el consejo de Estado y no los impostores carentes de ciencia de clericatura. Este razonamiento de Christine, hace de la advertencia de la Iglesia un argumento funcional a la idea del astrólogo como clérigo, cuya ciencia no se encontraría, ya, en los márgenes de la sociedad cristiana, sino en su mismísimo seno. La astrología adivinatoria no es ni contraria a la prudencia, ni opuesta a la justicia, sino que resulta una ciencia constitutiva del orden público. De ahí, el imperativo: un buen príncipe deberá necesariamente considerar, para gobernar, a la astrología, y nombrar a determinados astrólogos como miembros de su consejo, "*consauls des hauls princes*".[87] Su utilidad radica, sobre todo, en el plano bélico:

> Et quant a nostre propos, c'est a savoir que le bon prince se gouvernera par sages, ne repugne mie la science d'astrologie es notables hommes que il ne doient estre appellez es estrois consauls des princes, si que devant est ja prouvé par le philosophe Athimonides, qui par lonc temps par sa science sauva la cité de Siracuse d'estre prise, et semblablement racomptent d'autres semblables maintes histoires.[88]

Esta concepción de la ciencia astrológica al servicio del Estado parece incluso anclarse en lo más profundo de la función regia: la justicia. Luego de todos estos argumentos, la autora concluye que para cumplir con su rol de "*vray justicier*"[89] el príncipe no solo debe integrar a los astrólogos entre sus funcio-

---

[86] Así, el principe debe cuidarse "...qu'il ne soit mie deceus par cabuseurs, lesquelz, soubz ombre de science savoir et rien n'en scevent, souventes fois deçoivent et trompent les princes et les laies gens par leur industrie cautelleuse. Mais quant est que la science soit vraie, et que moult elle puist proufiter en la garde des citez et des royaumes et a l'augmentation d'iceulx, se il y a aucuns philosophes discrez et bien expers et inbus en icelle science, n'est mie doubte que moult sont proufitables, quoyque aucuns repugnent la science en conseil de princes", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

[87] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

[88] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

[89] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 43.

narios, sino que además debe el mismo poseer la ciencia, en tanto: "…*science d'astrologie soit tres proufitable a la chose publique et par especial en bataille*".[90] En pos de convalidar dicha idea, la autora expone una serie de ejemplos relacionados con la materia bélica. Por ejemplo, el tribuno militar Cayo Sulpicio Galo, en la campaña contra Perseo de Macedonia, termina por evitar la deserción de las tropas.[91] Gracias a sus conocimientos astrológicos pronostica el eclipse de luna y calma a sus soldados que pensaban que era un mal presagio, explicándoles el origen natural del fenómeno lunar.[92] Con sus predicciones evita la deserción de los soldados y permite la victoria contra los persas. De este modo concluye, que la astrología es fundamental, tanto para la defensa del reino, como para la conquista: "*Mais quant est que la science soit vraie, et que moult elle puist proufiter en la garde des citez et des royaumes et a l'augmentation d'iceulx*".[93]

A estas alturas resulta sumamente claro que la autora disentía por completo con Nicole Oresme, no solo en su definición y defensa de la astrología adivinatoria, sino en el lugar que esta última debía ocupar en los asuntos públicos. En este sentido, nos permitimos avanzar que la principal oposición entre Oresme y Christine se inscribe en lo más profundo de la concepción de prudencia arquitectónica (prudencia del príncipe) sostenida por ambos autores. Por su parte, Christine se opone radicalmente a la idea oresmiana que rechaza a la astrología como ciencia de estado. En el *Corps de policie*, la ciencia astrológica domina en los capítulos consagrados al tema del consejo, compuesto por hombres cuyas virtudes principales son la prudencia, la justicia y la elocuencia. La prudencia del príncipe no es contraria a la astrología, sino más bien lo contrario. Es la prudencia lo que conduce al príncipe a buscar el consejo de los sabios astrólogos. ¿Por qué motivo? Precisamente, porque la ciencia astrológica permite al rey ejercer su función de "*vray justicier*", que es, en suma, la encarnación de la justicia, fundamento de la paz del reino. Desde esta perspectiva, en tanto los pronósticos astrológicos se muestran centrales para la defensa del reino y la conquista, la astrología no puede más que erigirse en una ciencia de utilidad pública. En un libro escrito en el contexto de la guerra civil y de guerra contra

[90] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 43.

[91] "…la tres grant estude de Suplicius Galus en toutes manieres de letres par son savoir sauva sa gent de soudaine paour", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 43.

[92] "Sulplicius tres saigement leur demonstra la cause et mouvement du ciel, et de celle chose les asseura en leur disant et monstrant comment c'estoit chose naturelle", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 43.

[93] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 25, p. 42.

el enemigo extranjero, la imagen de rey justiciero ocupa el centro de la escena. Como corolario, la astrología en tanto ciencia de la guerra ha de ocupar un lugar preeminente. En este sentido prudencia, justicia y astrología aparecen estrechamente ligadas y concentradas en el consejo del rey y en su brazo armado: la caballería. Dentro de este marco, no ha de sorprendernos que la ciencia astrológica aparezca en sí misma como "sabiduría", tal como se observa en la definición teórica que ofrece el *Livre des fais*, así como en la versión práctica-operativa del *Corps de Policie*. En este último, al final de la serie de capítulos "astrológicos", la autora concluye su argumentación con la máxima platónica: "*le monde sera eureux quant les saiges commenceroient a regner ou les roys commenceroient a estre saiges*";[94] de lo cual deducimos que la máxima del rey filosofo se transfiere a la fórmula de un rey astrólogo. Asimismo, la figura de un rey "verdadero justiciero" aparece intelectualizada a partir de la ciencia de la astrología que ha de poseer el rey. Y en este sentido, también ha de entenderse la máxima atribuida a Ptolomeo del "sabio que domina los astros". La misma idea subsiste en la *Advision Cristine*, donde la autora insiste sobre la utilidad política de la astrología en materia de estrategia bélica:

> Comme ce soit naturelle joie a tout loial serviteur veoir la prosperité de son bon maistre, la Dieu mercy, puis le temps de la venue de mon dit pere au service du roy gouverné en partie, meismement en ses guerres, par l'admenistracion de son saige conseil selon la science d'astrologie, crut et augmenta de mieulx en mieulx la valeur de ses prosperitez, recepvant plusieurs victoires et conquestes sus ses ennemis.[95]

El tratamiento de la astrología en el *Corps de policie*, permite, sin duda, traer luz al misterio del capítulo 4 del *Livre des fais*, encabezado por la fórmula "*roi chevalier astrologien*". El desarrollo de la temática astrológica en el *Corps de policie* descifra aquel vínculo misterioso entre la figura de un rey caballero y un rey astrólogo. Más aún, en dicha obra podemos encontrar la expresión de "*sage chevalier astrologien*" en la figura de Aristanus, cuyo *exemplum* se relaciona con Carlos V. Luego del ejemplo astrológico de Cayo Sulplicio Galo, la autora se sumerge en la *Histoire d'Alixandre*, durante la rebelión de las tropas contra el gran conquistador. En aquella situación desesperada, es Aristanus, "sabio caballero astrólogo",[96] quien logra pacificar a los violentos soldados que querían

[94] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 44.

[95] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit, III, 4, p. 97.

[96] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 44: "le sage chevalier astrologien".

amotinarse contra Alejandro Magno, aunque los métodos astrológicos, no nos sean, aquí, revelados. El cierre del relato, lo protagoniza la figura de Carlos V, en rey astrólogo, y a su vez, defensor de los astrólogos como servidores de Estado:

> Et a ce propos peut bien estre allegué le saige roy de France, Charles le quint d'icellui nom, lequel souverainement se gouverna par grant savoir et singulierement amoit philosophes en la science d'astrologie, et lui-meisme, pour l'amour qu'il y avoit, fist tant qu'il s'entendit en la science souffissamment.[97]

Llegados a este punto, estamos en condiciones de retornar al *Livre des fais* para continuar indagando en la figura del rey caballero-astrólogo. No obstante, esta vez el análisis no se llevará a cabo en el tercer libro de la sabiduría, sino, allí, donde pueda apreciarse la esencia de un rey caballero. Es en el libro segundo, dedicado a la caballería, donde podemos encontrar la definición de un rey "*vray chevalereux*",[98] que tal vez nos permita observar, en qué medida la autora despliega, en un registro operativo, su vínculo con la astrología.

El gobierno de la Fortuna

En líneas generales, el concepto de caballería en el libro segundo del *Livre des fais* aparece completamente mediatizado por la virtud de la prudencia, en tanto el rey caballero es esencialmente un rey estratega por fuera del campo de batalla. En calidad de primer caballero del reino, el rey no ha de codearse con sus tropas en el fragor de lucha, sino que ha de permanecer fuera, en el área de planeamiento estratégico, desde su base de operaciones en París. La esencia del rey "verdadero caballero" no radica, por ende, en su carácter guerrero, sino en su intelecto ordenador, en la medida en que dispone los ejércitos, nombra a los comandantes y administra los recursos. Dentro de este modelo, la virtud caballeresca no es definida, ni por la fuerza, ni por el coraje en el campo de batalla sino como una suerte de prudencia estratégica. Un concepto semejante en el pensamiento de la autora se explica principalmente por dos circunstancias históricas. Primero, la incapacidad física de Carlos V, que le impedía sostener la espada. Segundo, la experiencia nefasta de Poitiers, con la captura de Juan el Bueno en el campo de batalla y los trágicos sucesos que esto acarrea en la política del reino. De ahí, que para justificar la nueva función del rey, la auto-

[97] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 26, p. 44.

[98] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 5, p. 120.

ra recurriese a la metáfora plutarquiana del cuerpo. Así como el cuerpo y los miembros sufrían y se debilitaban cuando se golpeaba la cabeza, la captura o la muerte del príncipe en batalla podía conllevar la perdición del reino.[99] Por tales motivos, exceptuando un caso de extrema necesidad, el príncipe debía permanecer por fuera de la lucha, organizando los batallones de caballería y planeando las batallas. Contra la opinión de aquellos focalizados en la fragilidad física del rey, por el contrario, Christine hablaba de **"***un vray milite***"**[100] en razón de su prudencia bélica y no de su valía guerrera. En tanto "verdadero caballero" el rey contaba con las cuatro virtudes de caballería que guiaban los pequeños y grandes hechos bélicos, como así lo testimoniaba el éxito de la Reconquista.[101] ¿Cuáles eran entonces estas cuatro virtudes?

Entre las cuatro gracias que eran necesarias a la caballería, y que poseía Carlos V, la autora menciona la buena fortuna, el entendimiento, la perseverancia y la fuerza. Guiado por la prudencia, junto al auxilio de dichas gracias, el rey reconquista y repara al reino duramente golpeado por las invasiones inglesas.[102] En este libro dedicado a la caballería, hemos de recalcar que sorprende el peso otorgado a la fortuna, justamente, en un modelo bélico fundado en la prudencia. ¿Pero cuál es su significado? ¿Es la Fortuna aquella rueda caprichosa del destino que corona la *Mutacion de Fortune,* de claro sesgo humanista, en otras palabras, aquella "*faulse a doublé regardeure*"[103]? En principio, este no parece ser el caso en el *Livre des fais*. A la hora de demostrar que el rey fue un "*vray chevaleureux*", la primera prueba la proveen los hechos previos a su coronación. Luego de años de infortunios tras la batalla de Poitiers, los eventos que anteceden a la coronación de Carlos V están indudablemente marcados por la buena fortuna del rey: "*…que tres donc Fortune au double visage volt a France commencier à dmoustrer et faire luire le ray du soleil de sa riant et belle face*".[104] El rey es un afortunado en tanto las tropas francesas, al mando de Bertrand du Guesclin, el 14 de mayo de 1364, derrotan a los enemigos que buscaban "interrumpir e impedir la coronación de Carlos".[105] La consagración del rey, posible gracias a la batalla

[99] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 10, pp. 131-133.

[100] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 3, p. 117.

[101] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 3, pp. 116-118.

[102] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 4, pp. 118-120.

[103] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 218, v. 2115.

[104] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 5, p. 121.

[105] "…empeschier et rompre le couronnement du dit Charles", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 5, p. 121.

de Cocherel, aparece como el signo de la "buena fortuna" que define a un "rey caballero", al mismo tiempo que consagra a la figura de aquel, que meses más tarde, se convertiría en el "príncipe de la caballería",[106] Bertrand du Guesclin:

> ...et nostre roy joyeusement s'en vint du sacre à Paris, où à grant solempnité, comme raison estoit fu receus; et, le bon roy, comme non ingrat, en tenant la voye des chevalereux princes, et donnant exemple aux chevaliers d'estre bons, en remuneracion des bienfais, que ot fait en ceste dicte bataille et autrefois Bertran de Clequin, lui donna la conté de Longueville; et souffise en ce pas, quant à l'une de noz preuves de bonne fortune convenable à bon chevalier.[107]

Según Christine, la batalla de Cocherel al mando de Bertrand du Guesclin aparece como "*...l'une de noz preuves de bonne fortune convenable à bon chevalier*".[108] La buena fortuna de Carlos V, de su caballería y de la batalla de Cocherel aparecen, sin duda, como la contracara de la mala fortuna de Juan el Bueno, de la "*Ordre de l'étoile*" y de la batalla de Poitiers. Esta última había significado el más rotundo fracaso de la flor de la caballería francesa reunida en la célebre *"Ordre de l'étoile*", al mando del primer caballero del reino, que no era otro que el mismo rey Juan el Bueno. La enseñanza a extraer del fatídico suceso, si seguimos el razonamiento de Christine, fue aquel imperativo de sacar al monarca del campo de batalla. En lo sucesivo, dicha ausencia regia se saldaría a través del nacimiento de una nueva figura, una suerte de doble del monarca, al mando general de las tropas: el *"prince de la chevalerie*":

> ...encore fu sagement regardé, redoubtant la variacion de Fortune, que tout ainsi que quant le chief est ferus le corps et les membres sont enfermes et douloreux, que aussi la prise ou mort du prince pourroit estre la perdicion de tous les subgiez, n'estoit mie expedient que sanz trop grant neccessité prince en propre personne alast en bataille, et pour ce avisa le prince à eslire un superieur, le plus esprouvé, sage et expert en ordre d'armes, qui, representant sa personne, eust la charge et admenistracion de toutes les ostz et assemblées d'ycelle gent deffensable, et cellui appellerent *prince de la chevalerie*.[109]

Este "príncipe de la caballería" nace con Betrand du Guesclin, sucedáneo del rey en el campo de batalla, y por ende, brazo armado de Carlos V. Su título de "príncipe de la caballería" marca una especie de desdoblamiento del rey,

---

[106] "prince de la chevalerie", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 2, p. 115.

[107] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 5, p. 122.

[108] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 5, p. 122

[109] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 2, pp. 114-115.

quien desde su Corte, en París, opera como el principal estratega bélico. Por su parte, Bertrand de Guesclin aparece como el ejecutor de los planes de Carlos V, dispuesto a morir por su rey si la situación así lo requiriese. En este sentido, vemos plasmado en el pensamiento de la autora toda la historia de un primer personalismo cristiano trasladado al vínculo monarca-servidor. El cristianismo hereda del derecho romano la noción de personalidad jurídica. Es por las personas que la "figuran", que la Iglesia puede adquirir voz ("*personat*") y manifestarse. Una cualidad institucional semejante la tiene el "rol", en tanto toda la hermenéutica cristiana echa a rodar el juego de los duplicados, de personas hablando en nombre de otras personas, como los profetas, o la esposa del Cántico, "en lugar de", o como prefiguración de la Iglesia.[110] El término "persona" designa, en principio, en latín clásico, la "mascara" a través de la cual el actor se hace escuchar ("*personare*") y la "*imago*", la imagen ancestral por la cual los patricios romanos se vinculaban al nombre de sus ancestros. De esta máscara, de esta imagen, el cristianismo hace el rostro, es decir, la modalidad de expresión de la Trinidad, como el Cristo de Tertuliano, "portavoz del espíritu del Padre" (*Adversus Praxean*, 14, 10). De manera general, el cristianismo toma el vocabulario clásico disponible para alcanzar la complejidad de la Trinidad definida en términos de posiciones y de funciones complementarias en una suerte de "juego de roles". En el *De Trinitate* (7,4) Agustín insiste bien en la distinción entre esencia/sustancia y personas. Así, los latinos hablan de una sustancia y tres personas. Siguiendo esta lógica del personalismo cristiano, Bertrand du Guesclin se presenta como el portavoz bélico del rey sedentario y estratega que es Carlos V. Dos personas de una misma sustancia, Bertrand du Guesclin y Carlos V, comparten la buena fortuna de los más excelsos caballeros. ¿Pero de qué se trata esta buena fortuna caballeresca? Hete aquí, la sorpresiva vinculación que Christine establece entre la fortuna y la astrología, que comienza a develarnos poco a poco el misterio del rey caballero-astrólogo del *Livre des fais*. Notemos, que lejos de aquella fortuna caprichosa de carácter humanista, la buena fortuna tiene una explicación científica proveniente de la astrología. En esta oportunidad, la Reconquista llevada a cabo por Carlos V requirió un primer acto de prudencia marcado por el componente astrológico: la elección de quien sería el nuevo condestable del reino. Acorde con la importancia del asunto, un consejo fue reunido el 2 de octubre de 1370 para deliberar en torno a la elección

[110] Cf. IOGNA-PRAT, D., "Personne", en IOGNA-PRAT, D. (ed.), *L'Église. Un dictionnaire critique*, Presses universitaires de France, París, (a publicarse).

del condestable de Francia.[111] Al final, el consejo, precedido por Carlos V, se pronunció en favor del "*bon Breton, chevalereux et preux messire Bertran Du Clequin*", quien estaba dispuesto a morir por "*la deffense du bien publique*". Para dicho cargo honorable, ¿quién mejor que Bertrand de Guesclin, "*hardi comme lion*" y caballero de gran fortuna, gracias al cual la consagración de Carlos V había sido posible? ¿Qué mejor comandante del ejército, que aquel "*bon Breton*" con poder suficiente para volcar al bando monárquico las fluctuantes tropas bretonas, con frecuencia seducidas por los comandantes ingleses? En este sentido, resulta interesante el lazo estrecho que establece la autora entre la "buena fortuna" y el par caballeresco Carlos V-Bertrand du Guesclin; vínculo al que viene a agregársele el conjunto de las tropas bretonas y el grueso de la caballería. De este modo, la unidad del rey y de Betrand du Guesclin –marcada por el suceso de la consagración real, explicable a partir de la "buena fortuna" compartida por el rey y el príncipe de la caballería– marca asimismo la unidad del monarca con las tropas bretonas, punta de lanza de la Reconquista. Christine nos relata cómo la elección de Bertrand de Guesclin es festejada por las tropas bretonas, y al hacerlo devela la sorpresiva razón de su elección como condestable: la naturaleza de su carácter bélico condicionado por el planeta Marte:[112]

> Adonc les gentilz hommes de la nacion de Bretaigne, comme tres resjois pristrent à venir de toutes pars le suivre et avironner tout ainsi que la geline les poscins, lui offrir service et corps desireux de bien faire, et leur sembla avoir trouvé qui d'oiseuse les gardera; or ont recouvré chief correspondent à leur nature, car naturelment, comme on treuve en escript des regars des planetes, ycelle gent plus qu'aultres sont combatans et enclins à bataille, par le regart de la planete de Mars, qui influe guerres et batailles, qui sur eulx a dominacion…[113]

La naturaleza de Guesclin concuerda perfectamente con la de los belicosos bretones auspiciados por el planeta Marte, lo cual explica la alegría de los mismos y su absoluta lealtad hacia un "*chief correspondent à leur nature*". Respecto a

---

[111] "…et toutes ces choses bien avisiées par le roy et son sage conseil, fut lors esleu à connestable de France le bon breton chevalereux et preux messire Bertran de Clequin, et fut fait le mecredi second jour du mois d'octobre, l'an mil. III^{e}. LXX; duquel dit connestable trop de biens ne pourroient estre ditz, qui oncques pour paour de mort ne ganchy, hardi comme lion et tout tel qu'à preux et vaillant chevalier apertient estre; car, comme dit Vegece, pour paour de mort en la deffense du bien publique chevalier ne doit estre recreant", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 19, p. 186.

[112] Sobre la Fortuna propiciada a los hombres valientes en el campo de guerra favorecidos por el planeta Marte, también puede verse CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., II, 7, p. 65.

[113] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 20, p. 188.

la influencia de Marte, Christine nos otorga otro ejemplo, esta vez, sustentado en la mitología. En el capítulo 7 del libro segundo del *Corps de policie*, dedicado a la virtud de "*hardiesce*"[114] que "*les clercs appelloient magnanimité*",[115] la autora relata cómo el Dios Marte ayuda a un valiente caballero romano, proveyéndolo de un arma para derrotar a su enemigo. De lo cual concluye que "f*ortune est si propice aux hardis et leur envoie tant de bonnes aventures que il semble voirement (tant estrangement avienent en divers cas) que ce soient si comme miracles*".[116] No obstante, en el *Livre des fais*, la explicación mitológica es reemplazada por una explicación científica, que asimismo constituye un acto de prudencia regia. Podemos apreciar, detrás de la elección de este comandante "bravo como un león", un acto de prudencia regia. ¿Acaso este rey caballero-astrólogo no delibera considerando los datos físicos de los astros que le brinda la ciencia de astrología? Así, la elección de un "jefe que corresponde a su naturaleza", es decir, a la naturaleza bélica de los bretones, aparece como el resultado de la ciencia astrológica del rey puesta al servicio de la guerra. La buena fortuna de Bertrand du Guesclin encuentra una explicación razonable en su naturaleza "inclinada", por posición de los astros, hacia la guerra. Dicha inclinación le permite dominar las tropas bretonas, vencer en la batalla de Cocherel y ganar las guerras de la Reconquista. Pero hemos de destacar que todo tiene su comienzo en el rey. La ciencia astrológica aplicada por el príncipe para definir la elección del "príncipe de la caballería" forma parte de la sabiduría regia que atraviesa todas las facetas de la función real, incluyendo aquella de un rey "verdadero caballero".

¿Una astrología prudencial?

Esta buena fortuna, definible y evaluable en términos astrológicos, es extensible igualmente al conjunto de la caballería francesa, también marcada por el componente astrológico. Existen dos razones que explican la excelencia de los

[114] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., II, 7, p. 64.

[115] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., II, 7, p. 64.

[116] "Et aussi dit Valere que semblablement aida le dieu Mars a un chevalier romain qui se combatoit contre un autre, si lui envoya un corbel a son aide qui du bec et des ongles afola tout le visage de son ennemi", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., II, 7, p. 65.

franceses en las armas.[117] La primera es la nobleza de corazón.[118] La segunda se explica por la influencia de los astros y la naturaleza de la tierra: "*L'autre raison si peut estre pour l'influence des cielz et la nature de la terre*".[119] Esta inclinación natural de la caballería francesa la vuelve portadora de las virtudes caballerescas. No solo la audacia y valentía, sino la prudencia. En efecto, la prudencia marca el tono distintivo de la caballería francesa respecto a otras caballerías. Esto se explica por el dato astrológico de un nacimiento en tierra templada, a diferencia de las tierras calientes o extremadamente frías, que carecen de hombres con dicha virtud, tan útil para la guerra.[120] Los naturales del reino de Francia son los mejores caballeros por haber nacido en una región templada que los hace más audaces, valientes y prudentes "*bons, hardis et sçavens communément*". ¿Qué información más preciosa, para el rey, que conocer la naturaleza de sus tropas?

Si la buena fortuna es uno de los componentes esenciales del perfecto caballero, esta no se reduce a la mera suerte, es decir, a la buena cara de una fortuna esencialmente caprichosa. Por el contrario, la buena fortuna es explicable a partir de la ciencia de la astrología; premisa que en sí misma marca la ruptura con el pensamiento oresmiano. Seamos, pues, sensibles al razonamiento de una idea semejante. Desde el momento en que la buena fortuna se vuelve un argumento explicable a partir de la ciencia astrológica, esta ingresa dentro del dominio de los hombres. ¿No nos colocamos, entonces, en el registro de una prudencia astrológica? La astrología aparece como el medio para dominar la fortuna entendida en su sentido imprevisible (irracional). Ya, en su *Chemin de longue étude,* Christine se expresaba sobre la impotencia de la caprichosa fortuna frente al poder de los astros. En el firmamento, desde el cuál se extraen las

---

[117] "Pour ce que les ancienes hystoires et aussi la continuée experience nous certefie les François, qui jadis furent appellez *Gaules*, c'est assavoir les hommes nez du royaume de France, sont bons et vaillans à l'exercite des armes, est à présumer que de ces .II. raisons sont cause…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 22, pp. 192-193.

[118] "…la premiere si est la longue continuacion de la gloire et haute renommée de cestui royaume, par laquelle y est noblece de courage revertie aussi comme en nature es hommes desirans accroistre et soustenir la noblece des franchises de cestui royaume", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 22, p. 193.

[119] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 22, p. 193.

[120] "…et nous devons sçavoir que es chaudes terres, lesquelles sont près du soleil, ne sont pas les hommes moult hardis, et est la cause pour ce que pour la grant chaleur, ilz ont pou de sang, mais ja soit ce qu'ilz soient couars, ilz sont moult sages et soubtilz en leur fais, et aussi par le contraire ceulz qui sont es froides regions et loings du soleil ont foison sang, si sont hardis et pou sages; si ne sont ces .II. extremitez bonnes en faiz de bataille, mais ceulz, qui sont es terres moyennes, convenablement sont bons, hardis et sçavens communement, lesquelles qualites assez attrempées sont en ceste terre", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 22, p. 193.

variables y conclusiones astrológicas, la fortuna es por completo impotente.[121] Y en este sentido, ¿acaso la astrología, como ciencia del rey, no aparece como un esfuerzo prudente por escapar, por medio de un razonamiento científico, a la explicación fatalista de los eventos? ¿En qué medida la idea de un rey "*astrologïen parfait*",[122] no viene a mitigar aquella "*descordable fortune*"[123] que "*met tout le monde en grief rancune*",[124] representada en los manuscritos del rey como aquella diosa de los ojos vendados que manejaba la rueda del destino? Por el contrario, en el *Livre de fais* no tenemos indicios de esta caprichosa fortuna presente en otras obras de la autora. En efecto, la buena fortuna aparece signada por el componente astrológico. Esto nos lleva a convalidar la idea de que Christine desarrolla una teoría de la ciencia astrológica que representa una verdadera afrenta a las tesis de Oresme, quien oponía la astrología judiciaria a la prudencia, a fin de excluirla de los asuntos públicos. Todos los indicios van en esta dirección. Por empezar, el nacimiento de la figura del "príncipe de caballería" se justifica en un acto de prudencia regia. Memoria, experiencia y razón (componentes de la prudencia) se conjugan para sacar al rey del campo de batalla y colocarlo en el área de planeamiento bélico. El trasfondo de una decisión semejante no es otra que el desastre de Poitiers y sus posteriores fatalidades que acarrearon la pérdida del reino en manos de los ingleses. Estos infortunios son revertidos por la buena fortuna del rey, de Bertrand du Guesclin y de la caballería francesa. Esta "buena fortuna colectiva", no es aquella fortuna caprichosa de otras obras de la autora, sino que adquiere, en una obra política como el *Livre des fais*, un carácter astrológico que entra dentro del dominio de los hombres. Aunque no de todos ellos, sino de aquellos sabios expertos en ciencia astrológica, como lo era el mismo rey "*tres expert et sage en ycelle*", quien "*les poins en entendoit clerement, et amoit celle science comme chose esleue et singuliere*".[125] La elección del "príncipe de caballería", que condicionará la buena fortuna del reino en el proceso de la Reconquista, no tiene otra causa que la ciencia astrológica ejercida por el rey en tanto "perfecto astrólogo".

---

[121] "Et non obstant que fust ycy (firmament)/ Pour ses influences y prendre/ Ne peut elle mordre ne prendre/ Donner, tollir ne faire acquerre", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 218, vv. 2220-2223.

[122] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 286, v. 3403.

[123] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 218, v. 22112.

[124] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 218, v. 2211.

[125] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 16.

Lejos de oponerse a la prudencia regia, la astrología, en tanto ciencia al servicio de la política, constituye en sí misma un conocimiento que la compone. Asimismo, en tanto ciencia al servicio de la justicia regia, termina por intelectualizar la categoría del rey como "*vray justicier*". La astrología se presenta, así, como una ciencia necesaria en el arte de la guerra para la (re)conquista y defensa del reino. Del mismo modo, permite el conocimiento del material humano que ha de componer el ejército real. En suma, en tano ciencia de utilidad pública, la astrología ejercida por el rey sabio de Christine, permite repensar aquella idea comúnmente aceptada por algunos historiadores, de que jamás ha existido una evolución del sentimiento del "rey astrólogo" que haya sido perceptible en la realidad política de la época.

CAPÍTULO 7

El rey gran artista

El rey experto "*artien*"

Maestro teólogo, el rey es necesariamente un "*artien*" equiparable a los maestros de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Excelso clérigo, en el linaje de un Carlomagno,[1] el rey sabio de Christine posee un perfecto dominio de las siete artes liberales "*…et, en toutes ces .VII. ars, tout ainsi qu'il est dit de Charlesmaine, comme il sera dit cy après que il les sçavoit, de cestui Charles le sage se peut pareillement dire*".[2] Como hemos hecho alusión en varias ocasiones, no es la imagen de un simple "*écolier*" (estudiante) de la iconografía observada en los manuscritos de la época, sino la de un "*maitre*" (maestro) la que define la sustancia del rey sabio de Christine. ¿Cuál es entonces el alcance de este rey clérigo definido como un "*maître ès-ars*"? Siguiendo el canon universitario, el rey domina el *trivium* –gramática, retorica, lógica (dialéctica)– y el *quadrivium* –aritmética, geometría, música y astrología–:

> …car en grammaire, qui aprent la manière des moz, estoit soufisamment fondez. L'art de rethorique, qui enseigne la fourme de savoir mettre les paroles en ordre de beau langage, sçavoit par nature aussi par science. Logique, qui enseigne arguer, et entre le vray et le faulz discerner, nulz de lui plus soubtilz n'y fust trouvez. Arismetique, qui est science de assembler nombre et moulteplier, sanz lequelle, science d'ástronomie ne se pourroit passer, sçavoit le roy notablement. De geometrie que est l'art et

[1] "De Charles Maine les histoires/ Comptent, autentiques et voires/ Comment estudïent estoit/ Es ars liberaulx…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 436, vv. 5899-5902.

[2] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34. Asimismo, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 436, vv. 5899-5902: "De Charles Maine les histoires/ Comptent, autentiques et voires/ Comment estudïent estoit/ Es ars liberaulx (…)".

> science des mesures et des ecquerres, compas et lignes, sanz qui nulle peuvre n'est faitte s'entendoit suffisament (…) De musique, qui est la science de sons accordez par notes et minimes, entendoit tous les poins si entierement que aucun descort ne lui peust estre mucié. En la science d'astrologie, qui est art de cognoistre les mouvemens des celestielz esperes et planetes, estoit tres soufissement fondez…[3]

Y todo parecería indicar, que este rey versado en artes liberales se mueve plenamente en el campo de la "*episteme*" que se opone a experiencia. ¿Pero en qué medida resulta pertinente semejante división?

No es casualidad que Christine defienda la tesis aristotélica puesta en boca del filósofo Polo: "la experiencia hace al arte".[4] Siguiendo esta tesis, la experiencia está en la base tanto de la técnica como de la ciencia. Incluso si para Aristóteles la ciencia es un conocimiento perfectamente distinto de la experiencia, no obstante, posee un origen experimental. En otras palabras, la experiencia es necesaria para la adquisición de la ciencia y de la técnica. Por ende, la experiencia goza de la capacidad de engendrar la ciencia.[5] Indicios no menores dentro del capítulo permiten avanzar en la influencia de la técnica (del arte) en las ciencias de carácter predominantemente especulativo. Por ejemplo, Christine nos habla de un rey "experto" en las artes liberales: "*Es sciences expert estoit*".[6] De ahí, que la habilidad/pericia sea un componente importante de este rey "*maître ès-ars*" que lo aleja de la simple teoría, tanto por el método de adquisición de las artes liberales, como por su finalidad orientada por la praxis política. En poder del rey, las ciencias del *trivium* aparecen al servicio de una "política en dichos", bajo la figura de un "rey elocuente" que maneja a la perfección el arte de la palabra, al punto de devenir un "rey predicador" de máximas políticas. Por su parte, las ciencias del *quadrivium* dominadas por el rey poseen un importante componente experimental. La aritmética, rama de las matemáticas, aparece al servicio de la alquimia y su búsqueda de la piedra filosofal.[7] La astrología como una ciencia tanto especulativa como experimental, resulta indispensable en materia bélica. La geometría, ciencia de las medidas, convierte al arte de la construcción en la ciencia de la arquitectura. Finalmen-

---

[3] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[4] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 10, p. 27.

[5] SIGGEN, M., *L'expérience chez Aristote. Aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotélicienne*, Peter Lang, Berna, 2005, pp. 197-198.

[6] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[7] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 22, pp. 64-66; CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit., II, 18, pp. 83-84.

te, la música, ciencia de los acordes y de la perfecta armonía, se imprime en el cuerpo natural del rey volcado al servicio de la función pública, en tanto dicha ciencia aparece moldeando la voz del soberano, regulando su digestión, y regocijando su espíritu.[8] Pero si la experiencia se imprime tanto en el método como en la finalidad del *trivium et quadrivium* poseído por el rey sabio, ¿en qué medida, Christine, no realiza un movimiento en sentido inverso, dando lugar a una intelectualización de las artes mecánicas? Una vez más, su concepción integral y funcional del conocimiento científico poseído por el rey nos depara sorpresas, esta vez, bajo la novedosa categoría de un rey "*artien*" que deviene un rey "artista".

Registros símiles: ¿hacia una paridad entre las artes liberales y las artes mecánicas?

Capítulo paradójico, si los hay, el número 11 del libro tercero del *Livre des fais* se encuentra destinado a mostrar la sabiduría del rey en lo que concierne a las artes liberales y a las artes mecánicas. Luego de la metafísica y de la astrología Christine vuelve a colocarse en la senda curricular de la Universidad, haciendo de su rey un verdadero "*artien*" instruido en las siete artes liberales.[9] Siguiendo la clasificación tradicional de las ciencias bajo el formato de un "*maître és ars*", la autora se refiere al rey como un sabio experto en el *trívium* (gramática, retórica, lógica/dialéctica), por un lado, y en el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astrología/astronomía). Sin embargo, una vez más, el razonamiento de Christine llama la atención por dos motivos. Primero, porque a la sabiduría/experticia del rey en las siete artes liberales, le sigue de inmediato su sabiduría/experticia en las artes mecánicas, específicamente, en el arte de la construcción. Segundo, porque si consideramos el capítulo 11 en su conjunto, muy rápidamente nos damos cuenta de que se encuentra casi por completo abocado a detallar la serie de edificios realizados por Carlos V durante su reinado.

---

[8] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 16, pp. 15-46; I, 17, pp. 48-49; I, 33, pp. 96-97; t. 2, III, 39, pp. 108-109; *Le Livre de la paix,* op.cit., II, 34, p. 307;

[9] "Povons dire nostre sage roy en science, dottrine et mesmement es .VII. ars liberaulx apris et entendent souffisemment si que de toutesbien et bel sceust respondre et parler…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 4, p. 16; "…et, en tous ces .VII. ars, tout ainsi qu'il est dit de Charlesmaine, comme il sera dit cy après que il les sçavoit, de cestui Charles le sage se peut pareillement dire", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

Por empezar, resulta de por sí controvertida la referencia común a las artes liberales y a las artes mecánicas dentro de un mismo capítulo, pudiéndolas haber separado. En un libro dedicado a la sabiduría regia, dicha comunión de saberes podía resultar un tanto problemática si consideramos el desdén de la época hacia las artes mecánicas. Si en el marco universitario medieval, dicho deprecio de origen antiguo parecía haberse atenuado un poco, como se lee en Hugues de Saint-Victor, esto no implicaba de ningún modo la paridad con las artes liberales.[10] Para los clérigos medievales era impensable que un arte mecánica estuviese a la altura de una ciencia del *trivium* o del *quadrivium*. Si desde el plano teórico puede apreciarse una suerte de evolución de las artes mecánicas en el interior del ordenamiento de las ciencias, con su incorporación a la filosofía práctica, este movimiento no entraña en modo alguno una valorización de las artes mecánicas a la par de las llamadas "ciencias". Por ende, aunque siguiendo la clasificación de Aristóteles, algunos pensadores medievales –como Brunetto Latini– no son renuentes a incluir dichas artes dentro de la política (rama de la filosofía práctica), el asunto no pasa de una mera cuestión taxonómica, por lo demás, sin efectos prácticos en la realidad científica. Hay que admitir, que ni siquiera el mismo Aristóteles, ni sus comentadores occidentales, habrían aceptado jamás tal acercamiento entre las actividades productivas y la filosofía práctica (política, economía y ética), a las cuales se esmeraron, por el contrario, en distinguir.[11] En el contexto medieval, la extracción social de aquellos individuos dedicados a tales actividades productivas, impidió, en gran manera, que dichas artes fueran valoradas en el ámbito académico. Según Guy Beaujouan, a pesar de haberse producido una evolución de la categoría de "artes mecánicas" en la clasificación de las ciencias, con su integración dentro de la filosofía práctica, esto no logró romper con la frontera sociocultural que separaba, por un lado, las ciencias universitarias y sus formas de conocimiento, y por el otro, las prácticas extrauniversitarias.[12] De ahí, el desconcierto ¿Cómo explicar la

[10] MANDOSIO, J-M., "Tensions et transformations dans la classification des sciences et des arts au XV^{e} siècle", en CHANDELIER, J. - VERNA, C. - WEILL-PAROT, N. (eds.), *Science et technique au Moyen Âge (XII^{e} – XV^{e} siècles)*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2017, pp. 65-94. Asimismo, cf. ABELSON, P., *Seven Liberal Arts*, Russel et Russel, Nueva York, 1965.

[11] MANDOSIO, J-M., "Tensions et transformations dans la classification des sciences et des arts au XV^{e} siècle", op.cit., pp. 65-94.

[12] "...l'espèce de frontière socioculturelle qui séparait la science universitaire et les connaissances pratiques extra-universitaires, car les universités étaient à la fois des centres de rayonnement culturel et des lieux refermés sur eux-mêmes", JACQUART, D., "Guy Beaujouan et l'histoire des relations entre science et technique au Moyen Âge", *Science et technique au Moyen Âge*, *op.cit*., pp. 25-34, p. 34.

inclusión de las artes liberales y las artes mecánicas en un mismo capítulo dentro del *Livre des fais*? Más aún, ¿cómo explicar su atribución a la figura más digna y más sabia del reino? ¿Cómo justificar, además, la casi totalidad de un capítulo destinado a la construcción? Si la convivencia de las artes liberales y las artes mecánicas es de por sí desconcertante, a esto se le agrega el vínculo que la escritora establece entre ambas artes –una especie de continuidad entre ambos campos de saber– a partir del empleo del calificativo "*grant artiste*", que Christine adjudica al rey en la introducción del capítulo: "*…dirons d'art, en prouvant nostre sage roy Charles estre tres grant artiste, soit es .VII. sciences liberales, ou es causes ouvrables*".[13] ¿Cómo explicar, entonces, las distintas paradojas? ¿Acaso resultan simples incongruencias, o por el contrario, poseen un valor dentro del sistema de sabiduría regia diagramado por Christine?

El rey "grant artiste": ¿un dilema?

En un comienzo, se presentan dos cuestiones. La primera de ellas se relaciona con la definición de "arte". La segunda se refiere al apelativo de "*artiste*". Hoy sabemos que la escolástica no reducía el concepto de "arte" (*téchne*) aristotélico tan solo a los saberes de tipo práctico (producción). Por el contrario, era totalmente válida la existencia de un arte en la ciencia, tal como lo evidencia el cuestionario de Gundissalinus. Allí, el escolástico se pregunta cuál es la materia, el fin, el instrumento y el artesano (*artifex*) de cada una de las ciencias. Por lo cual, podía existir un arte matemático como un arte de la alfarería.[14] Siguiendo a Aristóteles, el arte es una disposición que garantiza la excelencia de una actividad desde el punto de vista del razonamiento efectuado, ya sea que dicha actividad sea especulativa o práctica. La doble posibilidad de un arte en la ciencia y de una ciencia en el arte era comúnmente aceptada en el siglo XIII, de acuerdo a las *Introducciones a la filosofía* (anónimas) de la Universidad de París y el *De ortu scientiarum* de Robert Kilwardby.[15] De este modo, nos encontramos frente a una definición general de "arte", como un conjunto de reglas y de maneras de hacer, incluso si muchos filósofos como Hugues de Saint-Victor cir-

[13] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11III, 11, pp. 33-34.

[14] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, BAUR, L. (ed.), Aschendorff, Munich, 1943, p. 19, extraído de ROBERT, A., "Science, art et prudence à la fin du Moyen Âge (XIII^{e}-XIV^{e} siècle)", en *Science et technique au Moyen*, op.cit., pp. 35-63.

[15] ROBERT, A., "Science, art et prudence à la fin du Moyen Âge (XIII^{e}-XIV^{e} siècle)", en *Science et technique au Moyen*, op.cit., pp. 35-63.

cunscribían el arte al dominio de la producción. Este modo general de concebir al arte permitía precisar, antes que el estatuto epistemológico del arte y de la ciencia, la naturaleza del saber y del razonamiento que acompañaban a las distintas actividades. Por otro lado, si el término de "*artifex*" (artesano) utilizado por Gundissalinus valía para todos los campos del saber, el término de "*artiste*" derivado del latín "*artifex*" era utilizado, aunque escasas veces, como sinónimo de "*artien*", es decir, como aquel estudiante o maestro de la Facultad de Artes de la Universidad de París, que aspiraba o ya poseía el título de "*maitre és ars*".[16]

Siguiendo esta lógica podemos comprender al rey "*artiste*" de Christine de Pizan como un "*droit artiste*",[17] aquel que domina las reglas del hacer que hacen a la excelencia de los distintos saberes, ya sea de las ciencias liberales, o de las artes mecánicas.[18] De acuerdo a este razonamiento, el rey sería un "*grant artiste*" en su carácter de "*artien*", en tanto domina con soltura las siete artes liberales al igual que su glorioso antepasado Carlomagno.[19] De igual modo sería un "*grant artiste*" por su dominio en el arte de la construcción. No obstante, aunque convincentes, tales interpretaciones resultan atinadas aunque insuficientes para responder a las preguntas planteadas líneas arriba. Primero, no resuelven el problema del desprestigio que para las ciencias liberales puede entrañar ir unidas a las artes mecánicas. Segundo, porque dicha explicación del "arte" a modo de principios y de reglas del hacer, no encaja precisamente con la definición de "arte" provista por la escritora en dicho capítulo.

En principio, más allá del uso general del concepto de "arte" en los textos medievales, Christine ofrece una definición precisa de "arte" a partir del Libro VI de la *Ética Nicomáquea*. El "arte" aparece, entonces, como una disposición/virtud del alma intelectiva junto a "prudencia", "entendimiento", "ciencia", "sabiduría", y cuya unidad en la persona del rey conforma la "sabiduría perfecta".[20] No obstante, fiel al Estagirita, la autora advierte el peligro de considerar como sinónimos cada una de estas virtudes, dado que si bien todas ellas pertenecen

[16] Cf. "Artiste" en DMF.

[17] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 33.

[18] "Cy dit comment le roy Charles estoit droit artiste et apris es sciences, et des bealux maçonnages, qu'il fist faire", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 33.

[19] "…tout ainsi qu'il est dit de Charlesmaine", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 34.

[20] "…dirons que art, prudence, entendement, science et sapience sont les suppoz de perfaitte sagesce", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

a la parte racional del alma, al mismo tiempo difieren.[21] A diferencia del entendimiento, la ciencia y la sabiduría, la prudencia y el arte relevan de la parte práctica del alma, la cual razona sobre las cosas posibles y contingentes. No obstante, difieren por cuanto la prudencia dirige a las acciones que no pasan en materia extraña y que conciernen a las acciones perfectas, mientras que el arte trata sobre las formas que se producen en materia extraña (*factibilia*), tales como edificar o pintar:

> …mais prudence et art sont es parties de l'ame où avient la prattique, laquelle est raciociniative des choses ouvrables contingentes; et different, car prudence adrece aux accions, qui ne passent pas en matiere dehors, mais sont accions perfaittes, si comme là appert; mais art adrece aux façons, qui passent en estrange matiere, si comme edifier, paindre ou autre œuvre.[22]

Observamos, en efecto, que el dominio del arte es aquel de la fabricación relativo a las operaciones realizadas en materia externa (*factibilia*). Por lo tanto, el apelativo de "*artiste*" se explicaría en Christine por su relación con el arte entendido en este último sentido. Esta definición viene a complicar más el problema, ya que si el "arte" queda bien circunscrito a la fabricación, resulta todavía más difícil explicar el término artista atribuido a un rey conocedor de las artes liberales.

Otro precioso ejemplo viene a confirmar el confinamiento del "arte" al campo de las artes mecánicas en el razonamiento de la escritora. A la hora de definir el término "artiste", el *Dictionnaire du Moyen Français* se vale de una definición aportada por la misma autora en su *Corps de policie*.[23] Observamos, no obstante, que el diccionario provee dos definiciones de "*artiste*": aquella de "*artien*" y aquella de "*faber*", las cuales permiten movernos en un doble registro. Uno vinculado a las artes liberales, en tanto "*artiste*" aparece como sinónimo

---

[21] "…et que aucun ne puist cuidier qu'ilz soient synonimes, c'est assavoir, qu'ilz segnefient tout un. Aristote oste ceste doubte, et pour la desclairier il envoye aux moreles sciences, c'est assavoir, ou .VI[e]. d'*Ethiques*, ouquel il a monstré comment sont differens les vertus de l'ame", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[22] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, pp. 10-11. Pasaje seguramente tomado de Tomás de Aquino, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, 1, l. 1, n. 34; y en su *Sententia libri Ethicorum*, 6, l. 4, n. 6.

[23] Sobre el uso de nuevos términos en Christine de Pizan, cf. BLANCHARD, J. - QUEREUIL, M. (eds.), *Lexique de Christine de Pizan: Matériaux pour le Dictionnaire du moyen français (DMF)*, Klincksieck, París, 1999; BRUCKER, C., "Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pizan: vers une nouvelle conception de l'État et de la société", *Cahiers de recherches médiévales* (XIII[e]-XV[e] siècles), 8, 2001, pp. 227-249.

de "*artien*".[24] Otro vinculado a las artes mecánicas en tanto "*artiste*" aparece como sinónimo de "artesano".[25] Para apoyar sus dos definiciones de "*artiste*" el diccionario se basa en dos ocurrencias extraídas del diccionario de Godefroy. La primera proveniente del *Songe du Vergier*,[26] considerado la síntesis del pensamiento monárquico de Carlos V, a la que podemos agregar otra provista por el *Journal* de Nicolas de Baye.[27] La segunda proviene de nuestra escritora en su *Corps de policie*. Su definición de "*artiste*", en tanto "artisan", hace referencia a los hombres que ejercen las artes mecánicas y que pertenecen a la "*université du commun peuple*".[28] Allí, según la autora, el "*artiste*" es el hombre que se dedica a las artes mecánicas: "*L'office d'estre homme de mestier, que les clers appellent artifice, que aucuns prisent petit, si est-il bel et bon et neccesaire, comme dit est*".[29] A medio camino entre el "*artifex*" del latín y el "artiste" del vulgar, el "*artifice*" representa al hombre que ejerce un oficio mecánico. ¿Pero comparte el rey "artista" de Christine, la misma sustancia que un simple artesano? El artista "*artifice*" del *Corps de policie*, que incluye a los obreros de la construcción, a los carpinteros y a los pintores (entre otras profesiones manuales), resulta un artesano y en este sentido parece estar bastante lejos del rey "artista" del *Livre des fais*.

El par conceptual: "arte"-"artista"

No cabe duda de que el rey artista de Christine está muy lejos de ser un simple artesano. No obstante, podemos decir que extrae su esencia del dominio del arte, en tanto y en cuanto aparece bajo la figura de rey constructor, en un capítulo, por lo demás, abocado a detallar el conjunto de construcciones realizadas por Carlos V durante su reinado: "*Ci dit comment le roy Charles estoit droit artiste et apris es sciences, et des beaulx maçonnages, qu'il fist faire*".[30] No cabe duda de que

[24] Cf. "Artiste" en DMF.

[25] Cf. "Artiste" en DMF.

[26] Cf. "Artiste" en DMF.

[27] Cf. "Artiste" en DMF.

[28] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 1, p. 91.

[29] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, p. 106. El diccionario utiliza directamente el término "artistes" que está en el manuscrito G. En singular "artiste" está en los manuscritos E y H del *Le Livre du Corps de policie*.

[30] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 33.

el término "artista" se vincula primordialmente con aquel campo de saber que releva del arte y que la autora define como una disposición de la inteligencia práctica. Es decir, aquel conocimiento que versa en torno a la fabricación, es decir, a los procesos que el hombre opera sobre la materia. No obstante, difícilmente podamos alcanzar el verdadero significado del "rey artista" a partir de la definición ofrecida por el diccionario de Godefroy en base al *Corps de policie*, que lo asimilaría a un simple artesano.

La definición de arte del *Livre des fais* permite comprender mejor el concepto de un "rey artista". Junto a la *Ética* Christine emplea la *Metafísica* a partir de la cual desarrolla siguiendo a Aristóteles la forma de saber que es el arte. En su *Metafísica*, el Filósofo plantea el conocimiento artístico, el arte, como un saber a medio camino entre la ciencia y la experiencia. Es al comienzo del Libro A donde precisa la naturaleza de ese saber que constituye la técnica. Con el propósito de demostrar la superioridad de la sabiduría (*sophia*) sobre las otras formas del saber –dado que la sabiduría es la ciencia de los principios primeros– Aristóteles jerarquiza las diferentes modalidades del conocimiento, desde la simple experiencia hasta el saber más universal, aquel que más se distancia de lo contingente, es decir, el más alejado de las acciones humanas y de las cosas materiales. Más nos acercamos a las causas primeras y a los principios primeros, más ese saber es sabiduría. De igual modo lo entiende Christine siguiendo a Aristóteles:

> Il moustre par les choses jà dittes le propos principal, c'est assavoir, que ceste sapience soit vers terminées causes et des premiers principes, dont, dit-il, (…) c'est assavoir, sapience, si comme il semble à tous, considere et tres certaines causes et les premiers principes, car chascun de tan test reputez plus sage et plus cognoiscent, comme plus il approche à cognoistre les causes.[31]

El arte aparece a medio camino entre la experiencia y la ciencia. Al igual que la ciencia, el arte nace de la experiencia y Christine concuerda con el famoso adagio citado por el Filósofo en la *Metafísica* "*l'experience fait l'art*".[32] Asimismo, al igual que la ciencia, el arte aspira a lo universal, puesto que a partir de la experiencia de muchos casos similares, el hombre de arte puede elevarse a un conocimiento general. Así, la memoria de muchas experimentaciones produce

---

[31] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae,* 1, l. 1, n. 34.

[32] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 10, p. 27. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae,* 1, l. 1, n. 18.

una concepción universal a partir de un conjunto de casos similares. De este modo, el arte no es simple experiencia, aunque tampoco ciencia, ya que si bien comparte con esta última la universalidad, no comparte con ella el carácter necesario. Si la ciencia en su más alto nivel (Metafísica) considera los primeros principios "*sapience considere les causes premiers*",[33] y el resto de las ciencias las causas segundas "*science est abit des conclusions par les causes plus basses*",[34] por su parte, el arte versa sobre aquello que sucede en materia extraña "*art adrece aux façons, qui passent en estrange matiere*".[35] Además de diferir por la dignidad de sus respectivos objetos, la ciencia y el saber técnico (arte) se distinguen por su finalidad. Solo la sabiduría, la ciencia más elevada, se tiene a sí misma por fin. Por el contrario, el arte avizora un resultado diferente de la acción realizada, en tanto responde a la fabricación de un objeto "*si comme edifier, paindre ou autre œuvre*".[36] En síntesis, es precisamente de esta situación intermedia del arte, entre ciencia y experiencia, que Aristóteles distingue dos categorías de artistas: aquellos que no tienen la experiencia y que llama ejecutores ("*manu artifices*" en las traducciones latinas) y aquellos que intervienen y dirigen las operaciones ("*architectores*"). Solo los que conciben saben los porqués ("*propter quid*") y no solo el hecho ("*quia*"), signo de que poseen el conocimiento de las causas que es propio de la ciencia. Los "*manœuvres*" actúan sin razonar, por costumbre, por hábito. Siguiendo a Aristóteles, Christine recurre a la metáfora arquitectónica a fin de clasificar los tipos de saberes, estableciendo una diferencia de categorías entre los "artistas" Así, el que conoce las causas es más sabio que el experto, mientras que el experto es más sabio que aquel que solo cuenta con los sentidos. Finalmente, calificando solo al primero de "artista", nos dice que este es más sabio que el obrero manual:

> …car un chascun de tant est reputez plus sage et plus cognoiscent, comme plus il approche à cognoistre les causes, car l'expert est plus sage que cellui, qui seulement a le sentement sanz experience, et l'artiste est plus sage que l'ovrier de la main[37]

---

[33] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[34] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 10.

[35] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11.

[36] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11.

[37] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, 1, l. 1, n. 35: "Unusquisque enim tanto sapientior est, quanto magis accedit ad causae cognitionem: quod ex praehabitis patet; quia expertus est sapientior eo qui solum habet sensum sine experimento. Et artifex est sapientior experto quocumque. Et inter artifices architector est sapientior manu artifice. Et inter artes etiam et scientias, speculativae sunt magis scientiae quam activae. Et haec omnia ex praedictis patent. Unde relinquitur quod

Es precisamente dentro de este razonamiento que entra en escena el "rey artista". Retomando el capítulo 11 del *Livre des fais*, Christine regresa a Aristóteles para operar la división en el interior de la categoría "arte" dando como resultado las ideas de concepción y ejecución:

> En tant l'artiste est reputez plus sage de l'expert qu'il cognoist mieulx les raison pour quoy il convient qu'il soit ainsi, et l'expert sens plus ne cognoist aultres causes, ne mès il est ainsi…[38]

De este modo, el artista es considerado más sabio que el experto en tanto conoce mejor las razones, las causas de los factores, y por ende, el fin de la obra. Por consiguiente, a pesar de no contar con la pericia (la práctica del ejercicio de la mano), nadie es más sabio en el arte (en este caso de la construcción), que el rey: "*De art, en tant que s'estent l'œuvre formelle, nul ne l'en passoit, tout n'eust-il l'experience ou exercite de la main*".[39] El conocimiento de la "*œuvre formelle*" por parte del rey no es otro que el conocimiento del modelo, es decir, la sustancia formal de una cosa. Puesto que el arte comienza cuando a partir de diversos datos aportados por la experiencia se forma una única noción general aplicable a todos los casos análogos.[40] En efecto, el "rey artista" es quien domina la parte del arte que se acerca a la ciencia, en tanto conoce el modelo universal, mientras que la experiencia del artesano permanece en el nivel de lo singular. *Ergo* "*l'artiste est plus sage que l'ovrier de la main*"[41]. No conforme con breves definiciones y a fin de comunicar la esencia de su "rey artista", Christine introduce y despliega la metáfora arquitectónica a partir del arte de la construcción, describiendo una por una las operaciones que lo integran:

> Comme les operacions des artistes sont distinttées, aucunes sont establies seulement à disposer les autres en œuvres, si comme maçons et charpentiers, qui, en siant, dolant et aplaniant, disposent les busches ou les pierres à forme d'une maison, d'une nef ou d'autre ouvrage. Autre operacion y a quant, les busches ou les pierres taillées ou disposées, on les assemble en ordre, en la forme qu'on veult; et, autre operacion

illa scientia, quae simpliciter est sapientia, est circa causas. Et est similis modus arguendi, sicut si diceremus: illud quod est magis calidum, est magis igneum: unde quod simpliciter est ignis, est calidum simpliciter".

[38] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 35.

[39] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, pp. 34-35.

[40] "Nace la técnica cuando, de un cúmulo de nociones empíricas se elabora un único juicio universal válido para todos los casos semejantes", ARISTÓTELES, *Metafísica*, ZUCCHI, H. (ed.), op.cit., p. 92, 1, 981a.

[41] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, p. 11.

> y a encore, ce est l'usage de la chose ja faitte, et ceste est la plus principal; car elle ordenne et gouverne les autres, et est la fin de toutes; et la premiere s'ordonne à la seconde, aussi la seconde s'ordonne à la desreniere.[42]

Resulta evidente que el rey no es un simple obrero. No carga, corta, ni talla las piedras; tampoco las junta y las reúne para materializar al edificio. No obstante, su conocimiento implica lo más importante. El rey es el único conocedor de las razones de los factores de la construcción, y por ende, de la finalidad de la obra, es decir, del fin "arquitectónico" que aparece dirigiendo al conjunto de operaciones de la construcción. Este rey conoce necesariamente la ciencia arquitectónica "*l'art ou la science est ditte principal, laquelle a plus principal operacion*",[43] y por esto mismo Christine lo coloca del lado de los "*architecteurs*",[44] es decir, de los "*disposeurs de l'oeuvre, scevent les causes des besoignes, et que on les doit reputer les plus sages*".[45] Definitivamente, el rey "*grant artiste*", "*sage artiste*" de Christine de Pizan, lejos de ser un simple "artista", en calidad de artesano, resulta un "*vray architecteur*".[46] A partir de aquí, una vez definida la teoría, prosigue la operación/ejecución de la obra. La autora, entonces, pasará a desarrollar, en lo que sigue, las bellas fundaciones y los notables edificios que el rey construyó durante su reinado.[47]

En síntesis, tras el examen de la definición de "arte" y del calificativo de "artista" atribuido al rey, podemos confirmar, que aunque el DMF haya utilizado la ocurrencia de Christine del *Corps de policie*, para definir al "*artiste*" como aquellos hombres de "*mestier*", por el contrario, el razonamiento ofrecido en

---

[42] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 35.

[43] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 35.

[44] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 35. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 26: "Huius probationis prima ex hoc apparet, quia architectores sciunt causas factorum. Ad cuius intellectum sciendum est, quod architector dicitur quasi principalis artifex: ab archos quod est princeps, et techne quod est ars. Dicitur autem ars principalior illa, quae principaliorem operationem habet. Operationes autem artificum hoc modo distinguuntur: quia quaedam sunt ad disponendum materiam artificii, sicut carpentarii secando ligna et complanando disponunt materiam ad formam navis. Alia est operatio ad inductionem formae; sicut cum aliquis ex lignis dispositis et praeparatis navem compaginat. Alia est operatio in usum rei iam constitutae; et ista est principalissima. Prima autem est infima, quia prima ordinatur ad secundam, et secunda ad tertiam. Unde navisfactor est architector respectu eius qui praeparat ligna. Gubernator autem, qui utitur navi iam facta, est architector respectu navis factoris".

[45] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, pp. 35-36.

[46] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 37.

[47] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, pp. 37-41.

el *Livre des fais,* a partir de la *Ética* y de la *Metafísica* aristotélicas, no coincide exactamente con una definición semejante. Allí, el término de "*artiste*" se aplica primordialmente al soberano que concibe la obra, y no al mero experto, quien inmerso en el proceso de fabricación desconoce las causas y el fin de la obra que realiza. Por lo demás, al estudiar las distintas menciones utilizadas para referirse a los trabajadores manuales en el *Livre des fais*, el *Corps de policie* y el *Livre de la paix*, la autora prefiere, antes que aquel de "*artiste*", utilizar los términos más específicos de "*ouvriers*", "*artisans*" o "*maistiers*", y para el caso preciso de los constructores, "*machons*". En este sentido, la diferencia con el monarca resulta abrumadora. El término de "*artiste*" aparece mencionado tres veces en diferentes formatos a lo largo de un mismo capítulo "*droit ariste*", "*grant artiste*", "*sage artiste*", en tanto apelativos solo atribuibles al rey. Su empleo evidencia una suerte de monopolio regio sobre el arte de la construcción. Asimismo, la diferencia entre artista y artesano, o entre arquitecto y obrero, se asienta sobre una concepción bipartita del arte en tanto conocimiento científico y trabajo manual. Es a través del monarca, concebido como un arquitecto, que la autora introduce su concepción científica del arte, es decir, su parte arquitectónica. Por otra parte, el uso de "la arquitectónica" en favor del rey, no puede más que evidenciar la importancia que adquiere el arte construcción en el modelo político de la escritora.

Sin duda, el lenguaje de "la arquitectónica" es empleado por Aristóteles para hablar de ciencias y fines arquitectónicos, tanto en el campo de la Metafísica, de la Política, como del Arte. De manera similar, los autores medievales que recogen la metáfora arquitectónica, la emplean para hablar especialmente del carácter arquitectónico de la Metafísica, la Política, como ciencia de gobierno, y su derivado, la prudencia del rey, tal como hemos observado en capítulos anteriores para los casos de Tomás de Aquino y Nicole Oresme. No obstante, lo que resulta llamativo en Christine, es que diferenciándose de dichos modelos, el lenguaje de "la arquitectónica" pasa al plano artístico de la construcción, poniéndose al servicio de un rey "gran artista" en tanto sabio en dicho arte edilicio. Solo una vez definido el concepto de "rey artista" por medio de Aristóteles y de la metáfora arquitectónica, en otras palabras, una vez demostrado el carácter científico del arte y la atribución de dicho arte al rey, Christine está en condiciones de mostrar sus efectos prácticos bajo la forma material de bellas fundaciones, notables edificios, iglesias y castillos que el rey construyó en el reino de Francia. No obstante, antes de introducirnos en el registro plenamente operativo, ¿cuál es el resultado o el fin esperado detrás de esta "intelectualización" del arte de la construcción a través de la figura regia?

La intelectualización de las artes mecánicas

Todo lo dicho hasta ahora permite volver a las problemáticas planteadas al comienzo del capítulo y avanzar algunas soluciones al misterioso vínculo entre ciencias liberales y artes mecánicas que expresa el calificativo "*grant artiste*" atribuido al rey. En el dominio estricto del arte, es decir, en aquel de la construcción, el rey artista domina ante todo el campo del saber teórico y no el campo práctico, propio del trabajo manual. Conoce las causas y los fundamentos de dicho arte. En otras palabras, posee un tipo de conocimiento que lo acerca a la sabiduría, al tiempo que lo distancia del simple artesano experto. Siguiendo la teoría aristotélica, el rey de Christine conoce la finalidad como las razones que permiten la realización de la obra y en este sentido domina la "principal operación".[48] ¿Pero de qué se trata esta "principal operación", es decir, aquel saber arquitectónico, que define lo "científico" en el arte de la construcción? Un buen ejemplo de este tipo de conocimiento lo encontramos en la tercera parte del *Corps de policie*, que a pesar de no centrarse en el rey –algo que resulta lógico en una sección enfocada a las gentes del común "*l'université du commun peuple*"– también desarrolla el componente científico del arte, esta vez, por medio de la figura de Euclides. Este "*exemplum*" del capítulo 9 exhibe el caso de la ciudad de Atenas, cuyos ciudadanos piden consejo a los "*excellens maistres*" con el propósito de construir un gran altar para Minerva, la diosa de la sabiduría:[49]

> Si alerent vers Platon le philosophe, comme au plus souverain de toutes sciences, mais il les renvoia a Euclides, comme au souverain maistre en l'art de mesurer, car il composa geometrie que on list tous les jours es estudes generales.[50]

Si el primer acto de los atenienses es dirigirse a Platón, el más sabio de entre ellos, en tanto maestro de Filosofía –la más soberana entre las ciencias, otra vez, en un esquema arquitectónico–, este no puede, sin embargo, ayudarlos de manera concreta, en tanto no posee el conocimiento específico para la edificación del altar. A diferencia de Platón, Euclides –maestro en geometría–, por el contrario, sí domina el arte de la construcción, lo que lo convierte en el individuo más indicado para responder al pedido de sus conciudadanos.[51] A

---

[48] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 35.

[49] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, p. 106.

[50] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, pp. 106-107.

[51] El ejemplo de Euclides es tomado de VALERIO MÁXIMO, *Actions et paroles mémorables*, CONSTANT, P. (ed.), Garnier, París, 1935, vol. 2, 8, p. 246.

juzgar por el ejemplo, podemos deducir que aquella "principal operación" que domina el "rey artista" se vincula a la ciencia geométrica, que tal como subraya la escritora, formaba parte del *quadrivium* enseñado en la Universidad de su tiempo. ¿Pero qué conocimientos implicaba la ciencia geométrica a finales del medioevo? A grandes rasgos, la geometría del occidente latino constaba de dos tradiciones. Una predominantemente práctica, correspondiente al corpus romano de "medidores de tierra" (*corpus agrimensorum*), junto a otros textos de contenido variado, bajo el nombre de "geometría práctica" (*practica geometriae*). Otra, considerada "geometría científica o erudita", esencialmente de raíz griega, proveniente de Euclides y de Aristóteles. [52] A partir del siglo XII, la ciencia geométrica occidental es además enriquecida por los textos árabes, principalmente a partir de las traducciones de Gerardo de Cremona. En el caso de Christine, no tenemos extensas definiciones sobre la ciencia geométrica, y en lo esencial la autora la define como la "ciencia de las medidas y las proporciones", "la ciencia de medir". Al mismo tiempo, podemos ver en sus textos a los geómetras procediendo a través de figuras abstractas,[53] o de un modo más práctico, con compás en mano para medir el largo y el ancho de determinadas estructuras.[54] Si bien las dos ramas de la geometría participan de la dualidad medieval práctica/teoría, como lo ha mostrado Marc Moyon, ambas se apoyan, la una a la otra, antes de oponerse. Ya en el siglo XII, Dominico Gundisalvo, si bien establecía la diferencia, a su vez, hablaba de cierta unidad. De este modo, si el fin de la teoría era "enseñar alguna cosa" y el fin de la práctica era de "hacer alguna cosa", sin embargo insistía, en su *De divisione philosophiae*, en que ambas, teoría y práctica, se nutrían mutuamente. No obstante, si esto era en cierto modo reconocido, tal como afirmamos en la introducción, la extrema comunicación entre teoría y práctica, al menos dentro de la tradición erudita no era una opción demasiado seguida o aceptada. En su comentario a la *Meta-*

[52] Cf. GREENWOOD, T., "La connaissance mathématique d'après saint Thomas d'Aquin", *Revue de l'Université d'Ottawa,* 1942, pp. 121-152; ZAITSEV, E., "The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy", *Isis,* 90, 3, 1999, pp. 522-553; MOYON, M., *La géométrie de la mesure dans les traductions arabo-latines médiévales*, Brepols, Turnhout, 2017.

[53] "Mais si comme les gens d'armes aloient pillant la ville, un chevalier vint en la maison de Athimonides, si le trouva escripvant figures en la terre ainsi que les geometriens et les astronomiens font", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., I, 24, p. 40.

[54] "Vi le Saint Sepulchre et baisay/ Et la un pou me reposay/ Quant j'oz fait mes oblacions/ Et dites mes devocions/ Je regarday comme il est fait/ A demy compas, et de fait/ Le hault et le lé mesuray/ Et ancore la mesure ay", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude,* op.cit., p. 162, vv. 1261-1268.

física –una de las fuentes aristotélicas de la autora– Tomás de Aquino piensa, a partir del razonamiento de Aristóteles, sobre el lugar que le competiría a las artes liberales en la jerarquía de saberes, que según el Filósofo conducían a la Metafísica. En su comentario al libro 1, lección 3, Tomás desarrolla el concepto aristotélico de la sabiduría (ciencia primera/Metafísica) en su carácter de ciencia especulativa, libre y noble.[55] Luego de citar a Aristóteles, el Aquinate incluye a las artes liberales como parte de dicha sabiduría, es decir, en tanto ciencias especulativas orientadas al conocimiento. Por el contrario, las artes orientadas hacia la utilidad a través de la acción son catalogadas de mecánicas o serviles.[56] Una vez más, como se ha mostrado par el resto de las ciencias y más allá de las definiciones, Christine de Pizan recalca la unidad entre teoría y práctica, colocando la ciencia del *quadrivium*, la geometría, al servicio de lo que la tradición clerical denominaba un arte mecánico, el arte de la construcción. Explotando al máximo la idea de "la arquitectónica", y llevándola hasta un punto pocas veces visto, Christine hace del artista aquel que plasma materialmente las ciencias en las obras:

> Et avec les autres biens qui y sont, de tant fait-il encore plus a louer, pour ce que entre les autres estas mondains c'est cellui qui plus aprouche des sciences. Car ilz (les artistes) mettent a œuvre ce que les sciences leur preparent, si come dit Aristote en sa *Methaphisique*, car leurs ouvraiges sont les effais des sciences, si comme de geometrie, qui est la science des mesures et des proporcions, sans qui nul mestier ne se pourroit passer, et ainsi d'autres.[57]

La escritora no se queda en el desarrollo teórico y abstracto de una "geometría erudita", sino que vuelve a esta última una geometría práctica, desde el momento en que la integra en el arte de la construcción. Pero lo más interesante es que nuevamente esta geometría teórica y práctica es volcada al registro

---

[55] "Deinde cum dicit sed ut dicimus hic probat secundum, scilicet quod ipsa sit libera; et utitur tali ratione. Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes. Sola autem haec scientia est propter seipsam: ergo ipsa sola est libera inter scientias", TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, 1, l. 3, n. 7.

[56] "Et notandum, quod hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hoc quod dicitur haec sola demonstret in genere omnem scientiam speculativam. Et tunc verum est quod solum hoc genus scientiarum propter seipsum quaeritur. Unde et illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur: illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles", TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, 1, l. 3, n. 8.

[57] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 3, p. 106. Cuestión que abre la discusión de "*ars sine scientia nihil est*".

operativo a partir de los *exempla*. En el *Corps de Policie,* la figura de Euclides, como geómetra, "*souverain maistre en l'art de mesurer*", aparece en el rol de artista (constructor), es decir, dominando la parte del arte de construir que compete a la ciencia, aquella "principal operación". La autora logra aunar el registro teórico de la ciencia geométrica, específicamente, aquella tradición erudita basada en las ideas euclidianas, en la figura de un Euclides constructor del templo de Minerva en Atenas. En calidad de "maestro de la obra", conocedor de su forma y si plan global, Euclides guía con su ciencia las operaciones que ejecutarán los obreros en sus diferentes rubros: "*Et par ce peut-on veoir que les maistres suivent science, car machons, charpentiers et tous les autres ouvriers de quelconque mestier oeuvrent après les enseignements des sciences*".[58] La autora combina, aquí, un ejemplo extraído de los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo con toda una reflexión arquitectónica sobre la ciencia geométrica. Al mismo tiempo, la intelectualización excede al arte de la construcción, para extenderse al resto de las artes mecánicas, especialmente, a aquellas que componen la "*armatura*", según la división de Hugues de Saint-Victor en su *Didascalion*, es decir, la pintura y la escultura:

> Si doit-on prisier un chascun ouvrier soubtil en son art et le croire de ce dont il a l'experience, car il n'est mie doubte que nul ne peut si proprement parler d'une chose comme cellui qui proprement la scet Et de ses gens de mestier de tous ouvraiges a moult soubtilz a Paris; croy plus que si communelment n'a ailleurs, qui moult est belle et notable chose.[59]

De ahí, que considerando sus facultades intelectuales, en lo que atañe a la concepción y planificación de la obra, Christine atribuya a los artistas de la ciudad de París, una jerarquía que los eleva por arriba de la simple categoría de artesanos. En el *Livre des fais*, ni la figura de Euclides ni de ningún otro "maestro de obra" es necesaria, puesto que el mismo rey Carlos V lo reemplaza en tanto "maestro geómetra". Al hacer mención de las artes liberales en el mismo capítulo, la autora no duda en atribuirle al rey un perfecto conocimiento en la ciencia de las medidas: "*De geometrie, qui est l'art et science des mesures et des ecquerres, compas et lignes, sanz qui nulle œuvre n'est faitte, s'entendoit souffisamment, et bien le moustroit en devisant ses ediffices*".[60] Esta cita resulta de extremo valor en tanto aparece con claridad el vínculo entre artes liberales y artes mecánicas,

[58] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 3, p. 107.

[59] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 3, p. 107.

[60] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 35.

específicamente, entre la geometría y la construcción, mientras ambos conocimientos se reúnen en la persona del rey "gran artista". ¿Pero en qué medida este doble movimiento que implica la intelectualización del arte de la construcción al mismo tiempo que una concepción práctica de la geometría, no termina por crear una nueva ciencia, aquella de la arquitectura? A su vez, ¿en qué medida dicha ciencia poseída por el rey deviene esencial para la política?

El arte de construir: fundamento de "lo político"

Dentro de la reflexión aristotélica de la escritora, construir forma parte de la ciencia política. Precisamente porque la construcción provee a los ciudadanos de las "*res necessaria*" para la vida en la *civitas*: casas, viviendas, edificios, que hacen a su civilidad, son productos inestimables del arte de la construcción. De ahí, que siguiendo la clasificación de Brunetto Latini ofrecida en *Le Livre du Trésor,* Christine incluya las artes mecánicas dentro de la "política en hechos (obras)".[61] No obstante, la diferencia entre Christine y el resto de los autores en contexto francés –incluido el mismo Brunetto– es que lejos de restringirse a la simple categorización, tal come hemos visto, la autora se consagra a desarrollar la premisa en cuestión bajo dos modalidades que resultan, a su vez, complementarias. La primera de ellas consiste en volcar el arte de la construcción en ciertos miembros del tercer estado, es decir, el pueblo; tal como puede apreciarse en el libro tercero del *Corps de policie* con los llamados "*machons*",[62] "*homme de mestier*",[63] "*artífices*",[64] y "*tailleur d'imaiges*".[65] La segunda de ellas es definible a partir de individuos excelsos, bajo la forma de mujeres ilustres (principalmente diosas), o el mismo rey de Francia, Carlos V. Es más que nada esta segunda modalidad la que permite a la autora elevar las artes mecánicas al rango de ciencias, siguiendo el principio arquitectónico de la política como guía suprema de todas ellas, tal como puede verse en la *Cité des Dames* y en el *Livre*

[61] "Cele ki est en oevre sont li mestier ke l'en oevre tousjors des mains et des piés, ce sont les sueurs, drapiers, cordewaniers, et sont apielés mecaniques", BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou Tresor,* CARMODY, F. (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1948, I, 4, p. 21. Brunetto Latini coloca las artes mecánicas bajo la égida de la ciencia política, que a su vez forma parte de la filosofía práctica, según las categorías aristotélicas.

[62] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, p. 106.

[63] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, p. 107.

[64] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, p. 106.

[65] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 9, p. 107.

des fais. Por ejemplo, en la *Cité*, Christine reformula el caso de Ceres a partir del registro aristotélico de la sociabilidad política. Dentro de este registro, Ceres no es tan solo la diosa de las cosechas y de la fecundidad, sino la inventora de la ciencia de la agricultura que convierte a los hombres en sedentarios, lo cual implica un paso fundamental de la formación de toda "*civitas*".[66] Pero además, Christine avanza un paso más, atribuyéndole a Ceres la invención del arte de la construcción:

> Encore fist plus ceste Dame, car les gens de lors qui avoient a coustume de demourer ça et la par bois et par lieux sauvages, vagans comme bestes, fist assembler a grans tourbes et leur apprist a faire villes et citez maisonnees, es quelles ilz demourassent ensemble. Et ainsi par ceste dame fu ramené le siecle de bestialeté a vie humaine et raisonnable.[67]

En rigor, el arte de la construcción aparece como el pilar de la "civilidad" humana, una etapa esencial en la politización de la humanidad dentro del marco de la *civitas* bajo el respeto a las leyes. La agricultura y la construcción permiten sacar a los hombres del nomadismo, organizarlos en comunidades, y politizarlos, en tanto los convierte de "nómade(s) y salvaje(s)" en "libre(s) y doméstico(s)" en "beneficio común y público".[68] Para luego, en un segundo estadio, "los intelectos de los hombres nómades y perezosos, inmersos en las cavernas de la ignorancia, convertir y conducir a la forma más elevada del pensamiento y a ocupaciones convenientes".[69]

En buena aristotélica, Christine expone el carácter útil y necesario de las artes mecánicas: "…*sciences de si grant utilité et prouffit au monde que riens n'est plus neccessaire*".[70] Y a tal punto las eleva, que se permite un replanteamiento de la jerarquía de las ciencias. ¿Hasta qué punto la filosofía de Aristóteles, que no se aleja del plano teórico, puede ser más útil que las artes mecánicas?

> Et que par femmes, c'est assavoir, Minerve, Ceres et Ysys, leur sont venus tant de prouffis, desquieulx benefices ont leur vie a honneur et s'en vivent et vivront a

[66] CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, RICHARDS, E. F. - CARAFFI, P. (eds.), *La Città delle Dame*, Carocci, Roma, 2007, I, 35, pp. 174-176.

[67] CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op.cit., I, 35, p. 176.

[68] "…devint de sauvage en franche et domestique au prouffit commun et publique?", CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op.cit., I, 38, p. 180.

[69] "Et les engins des hommes vagues et pareceux, estans es cavernes d'ignorance, mua, attray et ramena a la haultece de contemplación et exercitacions convenables", CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op.cit., I, 38, p. 180.

[70] CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op.cit., I, 37, p. 178.

> tousjours. Sont ce choses a peser? Sans faille, Dame, il me semble que la doctrine d'Aristote qui moult a prouffité a l'engin humain et dont ont tient si grant compte et a bon droit ne de tous les autres philosophes qui oncques furent, n'est point de pareil prouffit au siecle comme ont esté et sont les œuvres faictes par le savoir des dictes dames.[71]

No debemos entender, por esto, un menosprecio del saber aristotélico, del cual, por el contrario, Christine extrae los principios de su propia argumentación de las artes mecánicas, leídas a partir del registro arquitectónico de la Política. Pero sí, al menos ver en esta pregunta una finalidad retórica en pos de jerarquizar las artes mecánicas, que a pesar de haber obtenido cierto reconocimiento, continuaban siendo relegadas y hasta incluso denostadas por la tradición clerical. Gracias a las artes mecánicas la humanidad logró dejar atrás un mundo salvaje para vivir en un mundo "civil y ciudadano".[72] En todo caso, es la ciencia Política la que en última instancia, en tanto ciencia arquitectónica, otorga su valor a dichas artes. Y hemos de recalcar, asimismo, el marcado carácter intelectual de las misma, a partir del uso de tres categorías claves: el "*entendement*" (intelecto) "*engin*" (ingenio) y la "*ymaginación*" (imaginación), tres categorías que se relacionan tanto con la producción de conocimiento como con la producción de las obras. El "*entendement*" es el entendimiento o intelecto. El "*engin*" es sinónimo de inteligencia, capacidad intelectual, y puede usarse como sinónimo de "*entendement*", aunque la mayoría de veces dicha capacidad intelectual se vincule a fines prácticos.[73] El uso de ambos términos, así como sus fórmulas derivadas, resultan muy frecuentes en Christine al momento de referirse a la cualidad de las diosas como "inventoras" de las ciencias, entre ellas, las artes mecánicas. Pero nos interesa, sobre todo, el término de "*ymaginacion*" cuyo significado general es la "capacidad de imaginar, de ver y de concebir una cosa pensada".[74] Es la misma autora quien nos aporta una definición de "*ymaginacion*":

> …l'office de cest entendement est d'ymaginer toutes choses veues ou non veues; selon la quantité de sa force pour lesquelles ymaginacions par bien invistiguer est engendree congnoissance, laquelle s'aproche plus des choses ouvrables, c'est assavoir

[71] CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op.cit., I, 38, p. 184.

[72] "Et ainsi par celle dame nature humaine receut ce prouffit que le rude sauvage siecle fu muez en civil et citoyen", CHRISTINE DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op.cit., I, 38, p. 182.

[73] Cf. "Engin" en DMF.

[74] Cf. "Ymaginacion" en DMF.

> des choses que on veult mectre a euvre, congnoistre et entendre les manieres de les faire et entreprendre.[75]

La imaginación es una función, por no decir, la función del intelecto. Es a partir de las diversas imaginaciones que se puede tanto investigar como producir conocimiento. En este sentido, la "imaginación" es una actividad intelectual destinada a la producción de una obra. Sin duda, Christine no posee una lectura negativa de la imaginación, como sucede en muchos de los tratados teológicos de Jean Gerson, quien situando la imaginación como un estadio intermedio entre la visión corporal y la visión intelectual, en muchos casos, la culpa de confundir lo verdadero con lo falso. En todo caso, solo la visión intelectual es infalible.[76] No obstante, saliendo de la definición gersoniana orientada a una teología mística, la categoría de "imaginación" resulta crucial para entender los procesos científicos a fines del medioevo y su implicancia para la ciencia moderna.[77] En efecto, siguiendo a Aristóteles, los filósofos naturalistas medievales creían en que el conocimiento estaba en última instancia basado en la percepción y en la observación, pero también creían que la observación no podía explicar el "por qué" de toda percepción. Para llegar a dicho "por qué", los filósofos naturalistas ofrecían explicaciones teoréticas que requerían el uso de la imaginación.[78] En un principio, la imaginación se utilizaba para la evaluación de fenómenos extracósmicos, para luego pasar a utilizarse principalmente en los fenómenos más mundanos, intracósmicos (fenómenos físicos), ya sea en un plano real o contrafáctico.[79] La imaginación, ante todo, es un proceso intelectual a ser en gran medida aplicado, y en este sentido, Christine comprende lo suficientemente bien el sentido de esta categoría utilizada en la ciencia medieval, tal como puede verse en su definición citada. Extrayendo, así, todo su significado de los procesos científicos, Christine aplica dicha categoría principalmente para referirse al arte de la construcción, o su símil literario de la compilación,[80] como hemos puesto en evidencia en el capítulo 2. El rey como excelso geómetra, conocedor de los principios de dicha ciencia, posee el

---

[75] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., I, 5, p. 208.

[76] Cf. PINTO-MATHIEU, E., "Gerson et la vérité dogmatique des visions: quel discernement ?", op.cit., pp. 418-432.

[77] Cf. GRANT, E., "Scientific Imagination in the Middle Age", *Perspectives on Science*, 12, 4, 2004, pp. 394-423

[78] GRANT, E., "Scientific Imagination in the Middle Age", op.cit., p. 394.

[79] GRANT, E., "Scientific Imagination in the Middle Age", op.cit., p. 398.

[80] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 21, pp. 189-192.

intelecto para llevar a cabo la "imaginación" de la obra, así como el poder político necesario para ejecutarla. Dentro de esta lógica, el rey sabio de la autora, en su faceta de constructor, se presenta ante todo como un "*deviseur certain et prudent ordeneur*" de diversas fundaciones, notables y bellos edificios, iglesias y castillos, tanto en París como en otras partes del reino.[81] El término "*deviseur*"[82] permite un juego semántico desde el campo científico (aritmética) al campo jurídico y político ("*imperium*"), y al mismo tiempo, extrae su significado del verbo "*deviser*", en su acepción de "trazar el plan, dirigir, ordenar la construcción de".[83]En otras palabras, como aquel que divide (espacialmente) y aquel que juzga/arbitra dichas delimitaciones, y sobre todo, aquel que traza el plan de la obra. En cuanto a la expresión "*prudent ordeneur*" vemos conjugarse en todo su potencial "la arquitectónica": poseedor de la prudencia arquitectónica el rey organiza y ejecuta los edificios de su capital y de las afueras. Dominando la serie de principios que expresan "la arquitectónica", es decir, la ciencia (el saber), la imaginación (concepción), y la ejecución (política/prudencia), el rey sabio-constructor de Christine deviene ineludiblemente un "verdadero arquitecto" ("*vray architecteur*").[84] Una figura semejante, no puede más que ingresar en la genealogía de soberanos constructores de la tradición cesaropapista, en la línea bíblica de un Salomón (Templo de Jerusalén), romano-bizantina de un Constantino I (Santa Sofía) y romano-germánica de un Carlomagno (Aix-la-Chapelle). No obstante, el soberano constructor delineado por Christine se diferencia de todos ellos, en tanto el vínculo entre las construcciones y su persona lo constituye la ciencia, la cual, ya estamos en condiciones de definir como ciencia de la arquitectura, asimismo arquitectónica. En suma, un rey arquitecto de la *civitas*. Para demostrar la originalidad de esta nueva categoría de "rey arquitecto" implementada por la autora, resulta necesario su cotejo con las categorías de la época. Ya hemos hecho alusión a las categorías de ciencia arquitectónica/prudencia arquitectónica en las reflexiones tomista y oresmiana, así como también la idea de "arquitecto" como aquel individuo que domina la ciencia/saber que ordena a otros saberes menores. No obstante, queda aún por resolver dicha metáfora de "la arquitectónica" en el plano tangible de la monumentalidad edilicia; lo que inevitablemente nos conduce a un análisis

[81] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 37.

[82] Cf. "Deviseur" en el DMF.

[83] Cf. "Deviser" en GODEFFROY, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française,* 1883, vol. 2, pp. 703-704.

[84] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 37.

socio-histórico de la construcción, relacionado a los hombres reales que se ocupaban en dicha actividad. ¿Cuál era entonces el significado de "arquitecto" para la época? ¿Acaso dicho término era atribuido a determinados constructores?

Del rey constructor al rey arquitecto

Construir en la Edad Media implicaba elegir un momento y un espacio, y reunir, en torno a un proyecto, hombres y materiales para dar lugar a la obra. La cantidad de edificios realizados y restaurados hacen de Carlos V un rey constructor. Sin embargo, el hecho mismo de referirse al rey sabio como un "arquitecto" es entrar en otro registro, el cuál no se debería dar sencillamente por sentado. En efecto, la escritora aborda este registro con toda una estructura por detrás, a partir de un rey construido como una taxonomía de ciencias que sigue una lógica arquitectónica, a partir de la ciencia política, en tanto y en cuanto, todas las ciencias poseídas por el rey son volcadas en un registro operativo cuyo fin de fines es la utilidad pública o el bien común. A tal punto llega el desarrollo de la metáfora arquitectónica de las ciencias en el pensamiento de Christine, que el mismo rey constructor, en tanto sabio, termina convirtiéndose en un rey arquitecto a partir del cual puede situarse, a nuestro parecer, los tímidos inicios de una "ciencia de la arquitectura". Esta problemática nos conduce desde "la arquitectónica" del registro teórico aristotélico-escolástico, a aquel de las realidades tangibles, donde se sitúan los hombres que construyen. ¿Era corriente por aquellos tiempos el empleo de la categoría de "arquitecto"? ¿Cuál era su vínculo con la ciencia de la arquitectura?

Curiosamente, si pasamos del ámbito de la universidad medieval a aquel de las "obras", es decir, de la práctica de los constructores, observamos que el término "arquitecto" se encuentra casi por completo ausente.[85] Es más bien la historiografía la que se debate en otorgarle o no el título de "arquitecto" a ciertos personajes de la época medieval vinculados a las construcciones. A menudo, dicha categoría ha sido atribuida por los historiadores al maestro de construcciones de Carlos V, Raymond du Temple, quien tuvo a su cargo varios de los proyectos edilicios del rey. No obstante, en los documentos de la época, por el contrario, este no aparece mencionado bajo el apelativo de "arquitecto", a pesar de su rol directivo respecto a las obras y al personal de trabajo. En 1364, cuando asciende al trono, Carlos V lo convierte en "*maître des œuvres de maçonnerie*"

[85] PEVSNER, N., "The term 'Architect' in the Middle Ages", *Speculum*, 1942, 17, 4, pp. 549-562.

del prebostazgo de Paris. Posteriormente, el rey lo asocia a los proyectos de la capital, confiándole la dirección del Louvre, del hotel Saint-Pol y de Vincennes. Su actividad continúa durante el reinado de Carlos VI, al tiempo que trabaja para otros funcionarios del gobierno, y para príncipes como Louis d'Orleans y Philippe de Bourgogne. Raymond du Temple fallece alrededor de 1404, tras cuarenta años de servicio a la Corona. De la excepcionalidad de este personaje nos habla el título honorífico de "*sergent d'armes du roi*", otorgado por el rey a algunos de sus servidores más fieles. De hecho, a la entrada de las habitaciones privadas del monarca en el palacio del Louvre, se situaban dos estatuas de los dichos sargentos de armas, que figuraban ser guardias del rey. Sin embargo, a diferencia de Bertrand du Guesclin, Carlos V nunca llega a ennoblecer a su "maestro de obras".[86] En lo que atañe a su cargo, en la mayoría de los textos del gobierno de Carlos V, Raymond du Temple aparece designado como "*maître maçon du roi*", salvo en 1375, cuando aparece como "*maistre des ouvrages de maçonnerie du roy*" durante la construcción de la capilla de Dormans-Beauvais.[87] Es recién a partir de 1383, durante el gobierno de Carlos VI, que Raymond du Temple aparece por primera vez mencionado como "*maître des oeuvres du roi*"; título que conservará en todas las ordenanzas siguientes, salvo en las fuentes contables, donde perdura el viejo título de "*maçon du roi*". Años más tarde, en 1388, recibe por primera vez el epíteto de "*maistre maçon des euvres du roy par tout son royaume*",[88] designación que indica, por su parte, una extensión de sus atribuciones a todo el dominio real, y que prueba al mismo tiempo la extensión de sus responsabilidades y poderes.[89] Por otra parte, es el único que portaba un título semejante, dado que su compañero, Robert Foucher, solo es mencionado como "*maistre charpentier des euvres dudit seigneur*".[90] Tanto el "*maître maçon*" como el "*maître charpentier*" eran oficiales del hotel del rey cuya aparición se remontaba al siglo XIII, con la ordenanza de Felipe el Hermoso orientada a

[86] QUICHERAT, J., "Titres concernant Raimond du Temple, architecte du roi Charles V", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1847, 1, pp. 55-60.

[87] TAVEAU-LAUNAY, I., "Raymond du Temple, maitre d'œuvre des rois de France et des princes", en CHAPELOT, O. (ed.), *Du projet au chantier. Maîtres d´ouvrage et maîtres d´œuvre aux XIVe-XVIe siècles*, Éditions de l'EHESS, París, 2001, pp. 323-338, pp. 324-325.

[88] TAVEAU-LAUNAY, I., "Raymond du Temple, maitre d'œuvre des rois de France et des princes", op.cit., p. 326. Asimismo, cf. STEIN, H., "Une expertise au XIVe siècle", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 70, 1909, pp. 446-455.

[89] TAVEAU-LAUNAY, I., "Raymond du Temple, maitre d'œuvre des rois de France et des princes", op.cit., pp. 325-326.

[90] TAVEAU-LAUNAY, I., "Raymond du Temple, maitre d'œuvre des rois de France et des princes", op.cit., pp. 325-326.

reglamentar el funcionamiento de la casa del rey.[91] No obstante, si bien su función podía diferir, las ordenanzas nos indican que los salarios del maestro constructor y del maestro carpintero eran similares, al tiempo que se colocaban extremadamente por debajo del salario de otros funcionarios del reino, como por ejemplo, de aquellos oficiales de la "Chambre de Comptes". Sobre las funciones precisas del "maestro constructor del rey", no contamos ni con las ordenanzas de Carlos V, ni con aquellas de Carlos VI, puesto que desaparecieron tras el incendio de la Cámara de Cuentas en el año 1737. Sin embargo, es gracias a la ordenanza de Felipe V, que sabemos que entre las tareas de Raymond du Temple se encontraban la inspección y el desarrollo de ciertas habilidades técnicas: armar el presupuesto, comandar los trabajos, y asegurar el proceso y el acabado de la obra. Sus conocimientos y experiencia lo vuelven muy requerido en las distintas zonas de París, hecho que explicaría sus desplazamientos. Asimismo, es activo en el mercado de materiales parisinos, en particular la piedra. En rigor, era propietario de dos canteras situadas en la calle de Lourcine, en el barrio Saint-Marcel. En cuanto al carácter de "*concepteur*" (diseñador), aquel que mejor define al "arquitecto", Isabelle Taveau-Launay concluye que puede ser atribuido a Raymond du Temple, recién durante el gobierno de los príncipes bajo el reinado de Carlos VI, donde aumentan los trabajos en los que se ve involucrado. Esto le permite concluir a la autora, que la carrera de dicho personaje es representativa de la evolución de la función de arquitecto a finales del siglo XIV. Por el contrario, Philippe Lardin y otros historiadores muestran posiciones encontradas a la hora del empleo de dicha categoría para estos oficiales. Philippe Lardin considera que el término "arquitecto" atribuido a dichos oficiales reales ("*maçon du roi*" o "*maistre maçon des euvres du roy*") resulta un tanto anacrónico.[92] Según el historiador, dichos personajes no estaban restringidos al rol de "*concepteurs*", sino que se ocupaban de múltiples funciones: eran expertos, administradores, empresarios, responsables del control técnico de las construcciones y pasaban mucho tiempo en la obra. La paridad de salarios respecto al maestro de carpintería resulta un fuerte indicio de la humildad/

[91] TAVEAU-LAUNAY, I., "Raymond du Temple, maitre d'œuvre des rois de France et des princes", op.cit., 325-326. Al respecto, cf. GUEROUT, J., "Le Palais de la Cité à Paris, des origines à 1417, essai topographique et archéologique", *Bulletin Monumental*, 112, 4, 1954, pp. 396-397.

[92] "Les historiens de l'art ont ainsi mené de nombreuses recherches, parfois riches d'enseignement, sur ceux qu'ils appellent de manière anachronique les 'architectes'", LARDIN, P., "Des hommes de terrain: les maîtres des œuvres du roi en Normandie orientale à la fin du Moyen Age", en *Les serviteurs de l'état au Moyen Âge. Actes du XXIX[e] congrès de la SHMESP (Pau, 1998),* Publications de la Sorbonne, París, 1999, pp. 133-180.

precariedad de ambos servidores.[93] Por consiguiente, Lardin concluye que los maestros de obras no eran arquitectos sino, ante todo, simples asalariados que sobrepasaban a penas la categoría de artesanos.[94]

Volviendo a nuestro texto, sabemos que Christine jamás menciona a Raymond du Temple. Claire de le Ninan ha visto en esta ausencia, una clara intención de la escritora en vistas a resaltar la figura del "rey arquitecto", evitando cualquier otra figura que lo eclipsara. De acuerdo a esta hipótesis, así como la autora no menciona al principal astrólogo del rey (Simon de Phares), para no opacar la figura de su padre Tomás; del mismo modo oculta la figura de Raymond du Temple para elevar la figura del rey como único arquitecto.[95] Sin descartar esta hipótesis, nos permitimos abrir nuevas perspectivas de acuerdo a lo hasta aquí estudiado. Siguiendo los argumentos de los historiadores reticentes a otorgar el título de "arquitecto" a los "maestros constructores", así como los datos históricos de dichos personajes, y las mismas definiciones de Christine, podríamos preguntarnos si una figura como la de un Raymond du Temple, aparecía, ante los ojos de Christine, como un "arquitecto", tal como lo encarna su rey. De acuerdo a lo estudiado, posiblemente se alejase bastante de la idea de "arquitecto" en tanto "*concepteur*" que tenía la autora. El rey de Christine es un "*concepteur*" en tanto sabio que domina el arte de construir, al tiempo que este adquiere en su pensamiento muchos de los rasgos que posteriormente definirán a la ciencia de la arquitectura. Esta última poseída por el rey aparece como una suma de saberes teóricos y prácticos vinculados principalmente a las ciencias del *quadrivium*, al tiempo que se sirve de la historia y la experiencia. ¿Acaso no son estos los conocimientos que definirán a la arquitectura en los

[93] LARDIN, P., "Des hommes de terrain…", op.cit., pp. 135-136.

[94] "Les maitres des œuvres n'étaient plus les personnages tout puissants –si tant est qu'ils l'aient jamais été–qui nous sont décrits par les historiens de la construction des cathédrales. Ils étaient avant tout des salariés. Placés, selon l'expression de Jacques Le Goff á propos des maitres des œuvres des cathédrales, "entre l'humilité de l'artisan et le mythe du technicien magique", les maitres des œuvres du roi n'étaient pas vraiment, eux non plus, des architectes. Ils étaient d'abord et avant tout des spécialistes de la construction aux activités multiples, parmi lesquelles le service du roi n'était qu'un élément plus o moins important qui consistait, comme lors qu'ils étaient au service d'autres employeurs, à entretenir et à améliorer les bâtiments dont ils étaient responsables. On ne leur demandait pas souvent de créer des bâtiments somptueux, mais avant tout de maintenir en bon et les édifices d'une portion d'un domaine désormais considéré comme inaliénable", LARDIN, P., "Des hommes de terrain…", op.cit., pp. 166-167.

[95] "De la même façon qu'elle ne mentionne jamais l'astrologue favori du souverain pour mettre son père en avant, Christine ne fait aucune allusion à Raymond du Temple, le maitre d'œuvre du roi qui a pourtant permis la réalisation de nombre de ses projets", LE NINAN, C., *Le Sage Roi et la clergesse,* op.cit., p 117.

primeros tratados sobre la materia de mediados del siglo XV? Esta parece ser la idea de "arquitectura" y de "arquitecto" que se hacía Alberti en su tratado *De re aedificatoria* compuesto entre 1440 y 1450:

> …estimo que me queda por explicar a quién desearía ver reconocido como arquitecto. Ciertamente, no será un carpintero a quien presentaré para ser comparado con los grandes maestros de otras disciplinas: la mano del artesano no sirve más que como instrumento del arquitecto. Yo acordaré el estatuto de arquitecto a aquel que sepa, por un método preciso y por vías admirables, tanto concebir mentalmente como realizar todo aquello que por el desplazamiento de las masas, por la ligadura y por la reunión de los cuerpos, se prestará mejor a los más nobles usos de los hombres. Lo cual solo la inteligencia y el conocimiento de las cosas más perfectas y más dignas permiten alcanzar. Ese será, pues, el arquitecto…[96]

Alberti comenta que la tarea del arquitecto es a la vez intelectual "*mente animoque diffinire*" y ejecutora "*opere absolvere*". Al respecto, Jean-Marc Mandosio se pregunta si debemos tomarnos al pie de la letra lo que dice Alberti, y ver, en su definición de arquitecto, la perfecta metamorfosis del arquitecto-artesano medieval en el arquitecto-artista de los tiempos modernos.[97] Ante la pregunta, el autor responde que las investigaciones medievales evidencian una promoción semejante, ya, desde el siglo XIII, con los arquitectos de las catedrales góticas ("*concepteurs*"), conscientes de su genio individual.[98] No obstante, si seguimos a un Alberti, a un Da Vinci o a un Filarete, entre aquellos "arquitectos medievales" y los "arquitectos" del periodo humanista, existía una crucial diferencia. Mientras los primeros eran hombres iletrados, "*omini sanza lettere*", los arquitectos de estos tratadistas eran hombres versados en las siete artes liberales y poseedores de una gran cultura. En esta concepción, resulta fundamental, no solo una sabiduría en matemáticas (principalmente geometría), sino también

---

[96] "Sed antequam ultra progrediar, explicandum mihi censeo, quemnam haberi velim architectum. Non enim tignarium adducam fabrum, quem tu summis caeterarum disciplinarum viris compares : fabri enim manus architecto pro instrumento est. Architectum ego hunc fore constituam, qui certa admirabilique ratione et via tum mente animoque diffinire tum et opere absolvere didicerit, quaecunque ex ponderum motu corporumque compactione et coagmentatione dignissimis hominum usibus bellissime commodentur. Quae ut possit, comprehensione et cognitione opus est rerum optimarum et dignissimarum. Itaque huiusmodi erit architectus", LEON BATTISTA ALBERTI, *L'architettura* [*De re aedificatoria*], ORLANDO, G. (ed.), Il Polifilo, Milán, 1966, vol. 1, pr., pp. 7-9.

[97] MANDOSIO, J-M., "Tensions et transformations dans la classification des sciences et des arts au XV^{e} siècle", op.cit., pp. 65-94.

[98] Cf. RECHT, R. (ed.), *Les Bâtisseurs de cathédrales gothiques*, Estrasburgo, 1989; RECHT, R., *Le croire et le voir: introduction à l'art des cathédrales (XII^{e}-XV^{e} siècles)*, Gallimard, París, 1999.

una amplia cultura erudita, puesto que si los pintores y arquitectos querían encontrar la gloria de los predecesores, debían salir del anonimato de los artesanos y distinguirse por sus cualidades intelectuales, propiamente "liberales". Es gracias a dichas ciencias que la obra arquitectónica se convierte, primero que todo, en una cosa mental o más bien una "*scienzia di grande intelleto*",[99] tal como señala Filarete en su *Tratado de Arquitectura* de 1460. A juzgar por las definiciones de Christine, así como por el plan global de edificaciones monumentales, su rey sabio se inscribe en los inicios del nacimiento del "arquitecto" de los llamados "tiempos modernos".

La ciencia del rey en la base de la construcción de la *civitas*

En primer lugar, la autora menciona los edificios religiosos construidos o reacondicionados por el rey sabio.[100] Recapitulando, podemos citar la iglesia de los Celestinos, la iglesia Sainte-Catherine du Val des Écoliers, la iglesia Saint-Antoine, la iglesia del hotel Saint-Pol, Notre Dame de París y el Hotel-Dieu,[101] entre otras iglesias que la autora menciona sin especificar.[102] La política edilicia religiosa del soberano concuerda con el ideal de un "*très chrétien*", bien presente tanto en la iconografía como en la literatura política de la dinastía Valois. Asimismo, de acuerdo a las informaciones brindadas por la escritora, el rey construye materialmente a la vez que edifica, en tanto reúne al personal eclesiástico y lo provee de rentas perpetuas. De ahí, que la autora utilice el título original de soberano "*très aumosnier*" para sintetizar la política edilicia (material/moral) del rey.[103] Si bien el sustantivo "*aumônier*" podía significar, en sentido amplio, "persona caritativa"; lo cierto es que dicho calificativo otorgado al rey, en tanto soberano constructor y edificador de iglesias y de comunidades religiosas,

---

[99] ANTONIO AVERLINO "IL FILARETE", *Trattato di architettura*, FINOLI, A. M. - GRASSI, L. (eds.), Il Polifilo, Milán, 1972, lib. 13, p. 381.

[100] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 37-38.

[101] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 37-38. La misma informacion se repite en el *Livre de la Paix* en donde la escritora agrega la iglesia de de Sainte Catherine du Val des Escolliers, CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 26, p. 295.

[102] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 11, pp. 37-38.

[103] "Tres aumosnier estoit le roy Charles, si comme il paru en plusieurs fondacions d'eglises et collieges, que il fonda, où il assist grans rentes amorties, comme cy après sera dit; donnoit aux povres abbaies, priorés, en eglises soustenir et reffaire, et gouverner les pitences des freres et convens, ou des seurs", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 32, pp. 90-91.

amplía su campo de significación al registro eclesiástico, concretamente en lo que atañe a la función de los limosneros. En un contexto monárquico, el puesto de limosnero real aparece cuando aumenta el número de oficiales de la capilla real durante el gobierno de san Luis. No obstante, se mantiene como un dignatario eclesiástico muy por debajo del primer capellán o del confesor. Por su parte el título propio de "*grand aumônier*" aparece a finales del siglo XV durante el reinado de Luis XI, en 1483, siendo portado por primera vez por el señor Jean L'Huillier. Rápidamente, este dignatario deviene el gran director de la capilla, recordando al antiguo puesto desaparecido de "*archichapelain*" carolingio. En efecto, dicho eclesiástico era un importante oficial del entorno del rey carolingio que se ocupaba del personal de la capilla real y aconsejaba al soberano en materia eclesiástica.[104] ¿Acaso el uso de un calificativo semejante no significaba que el rey se encontraba a la cabeza de todas las capillas e iglesias construidas y fundadas por su persona? Dicho de otro modo, ¿construía este rey como cabeza de la Iglesia, como padre de todos los fieles? Esto, sin duda, lo acercaría a la figura de aquellos soberanos constructores, en tanto cabezas de Iglesia (*rector ecclesiae*), en la línea de un Constantino I o de un Carlomagno. Asimismo, Christine menciona la serie de hoteles, palacios, y fortificaciones que el rey mandó a construir en tanto "verdadero arquitecto". En el interior de París, el soberano construyó o remodeló el hotel Saint-Pol, el castillo del Louvre, la bastilla Saint-Antoine, el palacio de la Cité y el Pont-Neuf. En las afueras de la capital, edificó el castillo de Vincennes, el de Beauté y el de Plaisance. Además, mandó a restaurar por completo el hotel Saint-Ouen, el castillo de Saint-Germain-en-Laye, el de Creil, el de Montargis, y el de Melun, entre otros. A lo largo del texto podemos observar cómo estos complejos edilicios entran en funcionamiento durante las diversas ceremonias monárquicas (nacimientos, casamientos, muertes), siguiendo un estricto protocolo de desplazamientos, tal como puede verse con la muerte de la reina Juana de Borbón o con la visita del Emperador Carlos IV en 1378. Asimismo, podemos percibir a través de ellos la jornada del rey, con el desempeño de una estricta agenda que denota una economía del tiempo marcada por una geopolítica, en donde los espacios religiosos, militares y políticos se inscriben dentro de complejos funcionales que exaltan la monarquía. Al respecto, a través de las informaciones de Christine se puede percibir bastante bien la lógica arquitectónica que guía al

[104] Para los paralelismos entre el "grand aumônier" de fines de la Edad Media y el "archipelain" carolingio, cf. MARAL, A., "Le grand aumônier de France et le diocèse de la Chapelle royale sous Louis XIV", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2000, 158, pp. 475-506, p. 476, n. 5.

rey constructor a edificar "*dehors Paris le tres bel chastel du Bois de Vincennes*".[105] Y en este sentido, Vincennes es mucho más que un bello castillo construido en las afueras de la ciudad. Hoy en día, los últimos estudios coinciden en ver en Vincennes un proyecto edilicio que aspiraba a fundar la "*polis*" aristotélica, de acuerdo a las reflexiones llevadas a cabo por Nicole Oresme en su traducción de la *Política*.[106] Son precisamente las definiciones y descripciones de Christine las que nos permiten confirmar esta idea. Al respecto, la autora se muestra contundente cuando afirma que el rey buscaba hacer de Vincennes una ciudad-fortaleza: "*…avoit entencion d'y faire ville fermée*".[107] Tanto Tomás de Aquino en su *De regno*, como Egidio Romano en su *De regimen principum*, se extienden sobre la ciudad ideal siguiendo el pensamiento de Aristóteles. Nicole Oresme prosigue, por su parte, estas reflexiones citadinas. Finalmente, es Carlos V el primer rey que aspira a concretar tales ideas y que intenta llevar a la realidad, desde el punto de vista edilicio, la filosofía práctica del Estagirita. Vincennes es entonces mucho más que una residencia real. Es ante todo una ciudad nueva; una ciudad en las afueras de la capital, concebida para ser la residencia del rey, de sus caballeros y de sus servidores más cercanos: "*…et là aroit establie en beaulz manoirs la demeure de plusieurs seigneurs, chevaliers et aultres ses mieulz amez, et à chascun y asseneroit rente à vie selon leur personnes*";[108] en otras palabras, una ciudad ideal, cuyos habitantes serían mantenidos de por vida, de acuerdo a su rango y en donde la comunidad ciudadana estaría libre de toda carga e impuesto: "*…cellui lieu voult le roy qu'il fust franc de toutes servitudes, n'aucune charge par le temps avenir, ne redevance demander*".[109] En este sentido, si Ruan y París evidencian la aplicación de una política edilicia una ciudad ya existente, Vincennes testimonia de la voluntad de crear una ciudad "*ex nihilo*" de acuerdo a una concepción ideal de "*polis*".[110] Siguiendo la teoría aristotélica, Vincennes se adecúa a los criterios geográficos: en medio del bosque y próximo a la Marne, ofrecía un acceso rápido al río Sena, que conectaba el castillo con el mar, y más allá de este. Por un lado, proveía salidas fáciles, al tiempo que era hermética a

---

[105] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 27, p. 297. Para una mención semejante, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 40: "…dehors Paris, le chastel du bois de Vincenes, qui moult est notable et bel…".

[106] PLEYBERT, F. "Art, pouvoir et politique", en PLEYBERT, F. (ed.), *Paris et Charles V. Arts et architecture, Action artistique de la Ville de Paris*, París, 2001, pp. 49-58, p. 49.

[107] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 40.

[108] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 40

[109] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 11, p. 40

[110] PLEYBERT, F., "Art, foi et philosophie", en *Paris et Charles V,* op.cit., pp. 59-67, p. 65.

toda intrusión, ya que contaba con una serie de torres y puertas construidas con los últimos perfeccionamientos militares. Vincennes, con su iglesia y su capilla, constituía, además, un polo funcional. En este sentido, algunos académicos coinciden en señalar que Vincennes contenía las dos ciudades, la ciudad terrestre y la ciudad celeste; expresión material de la supremacía intelectual de la *Politica* y de la *Ciudad de Dios*, dos de las traducciones más importantes llevadas a cabo por el rey sabio. En este sentido, Vincennes –con su Sainte-Chapelle– representaba asimismo la casa de Dios, la Jerusalén celeste, en el corazón de la ciudad de los hombres. De este modo, Carlos V habría buscado conciliar la "*polis*" y la "*cosmopolis*", la ciudad terrestre y la ciudad de Dios, en una ciudad que podría inspirar el buen gobierno. Pero si el rey constructor de Christine edifica esta "*ville-fermée*" como una especie de nueva "*polis*" ideal, une suerte de creación "*ex nihilo*", donde pueden verse plasmadas las ideas aristotélicas en torno a la fundación de ciudades, ¿significa, esto, una total ruptura con el común de sus súbditos? ¿Acaso la idea de una nueva ciudad formada por una comunidad de "elegidos", una minoría restringida, desvincula al "rey constructor" de la totalidad de la comunidad política que gobierna? Una vez más, Christine nos depara sorpresas. Su rey sabio aparece como el "gran arquitecto" de un proyecto hidráulico destinado a cambiar la vida de los habitantes de París y de gran parte del reino. Pero curiosamente, un designio arquitectónico semejante, no se encuentra mencionado en el capítulo de este "rey gran artista", en tanto constructor, sino en el capítulo dedicado a demostrar por medio de las "obras" la prudencia real. ¿Cómo relacionar, entonces, dicha prudencia y su obra con la sustancia de un "rey arquitecto"?

La prudencia arquitectónica en obras

Entre los componentes de la "perfecta sabiduría" Christine incluye a la prudencia, que al igual que el arte se mueve en el registro de lo contingente. Mientras la prudencia se vincula a las acciones, el arte se vincula a los objetos.[111] Siguiendo la definición escolástica, la autora define a la prudencia como acto

[111] "...mais prudence et art sont es parties de l'ame, où avient la prattique, laquelle est raciocinative des choses ouvrables contingentes; et different, car prudence adrece aux accions, qui ne passent pas en matiere dehors, mais sont accions perfaittes", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 2, pp. 10-11.

de deliberación sobre los mejores medios para alcanzar un determinado fin.[112] Del mismo modo, reproduce el concepto de prudencia como aquella capacidad de prever, de ver algo con anticipación, de acuerdo a la definición ciceroniana, también reproducida en los comentarios a la *Metafísica* de Tomás de Aquino.[113] Asimismo, la prudencia junto a la sabiduría son las madres y guías que conducen al resto de las virtudes del rey.[114] Pero por fuera de estas definiciones generales y teóricas, en el capítulo 6 y 7 del libro tercero, Christine demuestra la praxis política de dicha prudencia regia. Curiosamente, el capítulo 6 se titula "*Cy dit prudence et art en la personne du roy Charles*",[115] aunque salvo por la comunión entre prudencia y arte en tanto virtudes orientadas a la práctica, una bajo la forma de acciones, otra bajo la forma de obras, no existe a nivel teórico algo que las vincule. En efecto, dicho capítulo habla de la actividad legislativa del rey. Por el contrario, si existe un vínculo evidente entre el rey y el arte en el capítulo 7 dedicado al proyecto de construcción de un canal. Por su parte, este se concibe como una extensión del capítulo 6, vinculado igualmente a la prudencia "*Ci dit encore de la prudence du roy Charles sus la pourveance du bien commun*".[116] ¿Pero, acaso, tal vez podamos encontrar la explicación de la unidad entre "prudencia" y "arte", precisamente en la idea de una prudencia propia del rey, la cual es desarrollada por la autora en toda su esencia arquitectónica, es decir, mesurable en un registro teórico como operativo? De este modo parece entenderlo Christine, cuando aclara "*En nostre roy Charles je ay visié perfaitte prudence et aussi art, comme après sera dit; et ce appert par les effects de ses œuvres…*".[117] ¿Cuáles son, entonces, las "obras" que expresan la prudencia del rey?

A fin de demostrar la prudencia real, Christine elige dos "*exempla*": una ley, la "*lex vel constitutio*" de agosto de 1374, y el plan de un canal que buscaba

---

[112] "…selon les termes d'Aristote, qui dit que prudence est es hommes ce qu'ilz deliberent par raison des choses agibles, dont proprement prudence est rigle de conseil; si que, où est nature consiliative, proprement est prudence, car il convient que quiconques conseille, premierement conceve aucune fin, et puis, qu'il enquiere les choses duisans à celle fin, c'est assavoir, en conferent entre elles, lesquelles sont celles qui valent mieulx ou pis, et ainsi toute poissance consiliative est prudence", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 66, pp. 167-168.

[113] "…car, selon Tulle, ou .II[e]. des siennes *Rethoriques*, 'les parties d'elle sont mises: memoire, intelligence, et pourveance'", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 6, p. 21.

[114] "Et comme prudence et sagece soit mere et conduisseresse des aultres vertus", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 1, I, 22, p. 59.

[115] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 6, p. 21.

[116] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 25.

[117] "…si comme ja pieça en avons grant part declairié et encore en dirons", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 6, p. 21.

vincular los ríos Sena y Loira. ¿Pero qué razón justifica tales elecciones? Un atento recorrido por las definiciones aristotélicas de "prudencia arquitectónica" ofrecidas por Tomás de Aquino y Nicole Oresme, que vinculan a esta última con la actividad legislativa del príncipe permite comprender la primera elección de Christine. No obstante, ¿cómo explicar la segunda elección, aquella del canal? Si la prudencia arquitectónica se define a partir del rol legislador del príncipe, siguiendo la tradición del aristotelismo medieval, la construcción de un canal, por su parte, sorprende. ¿Qué sustenta entonces la elección de Christine? A modo de adelanto, solo diremos que el canal es el que permite a la autora, como ningún otro ejemplo, expresar la idea de una prudencia arquitectónica materializable en las obras, y que por esto mismo despliega de manera perfecta la metáfora de "la arquitectónica" a través de la figura de un "rey arquitecto" de la "*civitas*", una suerte de visión superadora y evolucionada del rey fundador de ciudades presente en el pensamiento aristotélico.

Los orígenes del canal de Briare

Christine es la primera y única en su época en mencionar y colocar los orígenes del futuro canal de Briare entre las intenciones del rey sabio, Carlos V. En su *Livre des fais*, la autora nos informa que entre las ordenanzas del rey se encontraba aquella de construir un canal hidráulico que uniese el río Loira al río Sena, con el objetivo de abastecer la ciudad de París de diversos productos y al mismo tiempo revitalizar económicamente vastas zonas del reino. La muerte prematura del rey, según la escritora, es la razón que impidió la consecución de tan magno proyecto ideado por el rey. No ha de extrañarnos que la autora no se refiriese al canal al momento de delinear su rey constructor a imagen y semejanza de Carlos V en el *Livre de la paix* dedicado al joven delfín, Luis de Guyena. Entre todas las construcciones que se repiten casi calcadas del *Livre de fais*, Christine no menciona al canal. Sin duda, ni el delfín Luis era el soberano sabio que había sido su abuelo, ni la guerra civil, en los alrededores de 1410, constituían unas condiciones propicias para la construcción de tan magna obra de ingeniería. Por lo demás, habrá que esperar al gobierno de Francisco I, aquel rey patrocinador de artistas y gran constructor, para volver a hablar de un plan fluvial de construcción de canales. Es recién en tiempos de este rey humanista que circula la idea de unidad de los mares "*de l'océan Aquitanique à la mer de*

Narbonne",[118] aunque no pasase de ser más que una buena intención, una bella utopía.[119] Finalmente, es durante el reinado de Enrique IV Borbón que se toman las medidas para la construcción del que sería posteriormente llamado canal de Briare,[120] el cual sería terminado bajo las órdenes de Richelieu en tiempos de Luis XIII. Sin duda, la primera obra de este género fue realizada en el curso del siglo XVII. No obstante, de acuerdo a las informaciones de Christine, fue mucho antes pensada y diseñada por aquel rey arquitecto que fue Carlos V. El contrato laboral de 100.0000 francos y la mención de la ordenanza nos hablan de que dicho proyecto había alcanzado en la década de 1370 un curso concreto en vistas a la utilidad pública. [121] Obra producto de la prudencia regia, dado que la cuestión se encuentra desarrollada en el capítulo destinado a la prudencia regia, el canal viene a sellar con fuerza la idea de un rey arquitecto en tanto sabio. Al mismo tiempo, nos deja ver las miras urbanísticas de la realeza francesa de finales de la Edad Media, en el horizonte político de un rey como Carlos V. La prudencia arquitectónica del rey alcanza, allí, su más acabada expresión.

Tal como ha notado Dominique Iogna-Prat, Christine de Pizan es la primera aristotélica en hacer el cruce de registro en materia arquitectónica, desde el registro teórico al registro práctico. [122] El rey de la autora no es un constructor simplemente en tanto rey, sino en tanto rey sabio y prudente que domina la ciencia de la construcción. Y tal como venimos remarcando hasta aquí, toda ciencia poseída por el rey obedece a la ciencia arquitectónica que es la política, cuyo fin es el bien común del reino. De ahí, que la autora coloque dicho ejemplo

---

[118] FOUGERAT, Y., *Le Chemin qui marche: Chronique de la Loire et de ses canaux*, Cheminements, Coudray-Macouard, 2000. p. 64.

[119] MARZY, E., *L'hydraulique*, Hachette, París, 1871, p. 88.

[120] DE L'ECLUSE DESLOGES, P-M. (ed.), *Mémoires de Maximilien de Béthune, Duc de Sully, principal ministre d'Henri le Grand, mis en ordre, avec des remarques,* Londres, 1745, 2, 12, pp. 63 y p. 381. Asimismo, cf. HOUARD-DEVERT, B., *Recueil polytechnique des ponts et chaussées, canaux de navigation, ports maritimes desséchements de marais, agriculture, manufactures, arts mécaniques, et des instructions civiles de France en général*, Goeury, Libraire de l'Ecole et Ponts et Chaussées, París, 1803-1807, vol. 1, p. 1.

[121] "…et ainsi l'avoit ordenné le tres pourveu sage roy, et ja marché fait aux ouvriers, qui devoit couster environ .c^{m}. frans, laquelle mise n'estoit mie moult oultrageuse au regart du grant bien et utilité qui s'en fust ensuivi en tout se reaume; laquelle chose pleust à Dieu que ainsi eust esté faitte pour le bien d'un chascun!", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 26.

[122] "L'intérêt des développements de Christine en la matière est de faire explicitement le pont entre les deux registres de "l'architectonique" royale, la sagesse théorique et l'œuvre pratique du constructeur, comme si appliquée au roi la notion d'architectonique ne pouvait que renvoyer à une sagesse productive en réalisations tangibles, entre autres en œuvres monumentales", IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes,* op.cit., p. 217.

en un capítulo destinado a hablar de la prudencia regia. No obstante, la prudencia arquitectónica del rey sabio de la autora parece evolucionar hacia algo más que la simple virtud de la deliberación y la previsión. El Carlos V de Christine se nos presenta proyectando el sueño de las generaciones futuras de monarcas y ministros franceses. De acuerdo al relato de la autora, el proyecto del canal no tenía como único fin la meta comercial, sino que portaba una visión de miras más anchas: la unidad global del reino, a partir de un epicentro: la corte del rey situada en París. Evidentemente, la idea de un canal que uniese los dos ríos más importantes de Francia era una obra de tamaña magnitud, cuya concepción solo podía provenir de la mente más brillante. El rey poseedor de la ciencia no necesita, por ende, del consejo de sus servidores ni consejeros para concebir un proyecto semejante:

> Encore le roy Charles tres ameur et desireux du bien et proffit commun fust vray prudent, et des choses mieulx faisables eut clere cognoiscence, appert par la grant providence et avis qu'il avoit aperceu sus le bien et l'utilité de la cité de Paris, et meismement de grant part de son royaume...[123]

Este rey arquitecto parece proyectar una verdadera geopolítica desde su corte en París. Esto último nos permite dar un paso más en nuestro razonamiento sobre el vínculo entre prudencia arquitectónica y racionalidad gubernamental, esta última, atribuida a la modernidad en el esquema foucaultiano. Michael Foucault define a la arquitectura como la racionalidad gubernamental que nace en los siglos XVII y XVIII, como un producto de la sociedad moderna. Esta racionalidad se define en torno a dos elementos: la valorización del espacio y el desplazamiento de los recursos discursivos al estado. Esto explica el motivo por el cual la arquitectura y el urbanismo se encuentran en el centro de los tratados políticos de la época. De este modo, la marcha hacia una racionalidad gubernamental estaría principalmente acompañada de un desplazamiento en servicio del estado de los recursos discursivos: dirigir es, en principio, administrar, y esto supone encuestar, recensar, clasificar, representar, etc. Por otra parte, se encuentra la cuestión del espacio en donde es fundamental la cuestión de la "ciudad-capital", la cual es pensada en función de las relaciones de soberanía que se ejercen sobre un territorio.[124] Tomando como base el texto de Alexandre Le Maître, *La Métropolitée*, Foucault afirma que un buen soberano es aquel que

---

[123] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, pp. 25-26.

[124] FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, PONS, H. (ed.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 33.

está bien ubicado en el interior de un territorio; del mismo modo en que un territorio gobernado por un buen soberano es aquel que tiene una buena disposición espacial. El elemento central es aquel de asegurar la buena circulación de personas y mercaderías entre el centro (capital) y las partes (periferia). Por último, en una concepción circular del territorio, la capital se encuentra en el centro y concentra las mejores capacidades (oradores, academias, lujo).[125] Sin que nos sorprendan los anacronismos, la prudencia arquitectónica del rey de Christine se encuentra sumamente cercana a dichos esquemas. El soberano prudente legisla, administra los recursos del Estado, e instituye los fundamentos constitucionales del reino. Desde el punto de vista espacial, desde la capital parisina, el monarca es consciente del espacio como elemento constitutivo de la soberanía. Por consiguiente, considerando el "*bien et proffit commun*", planifica a través del canal la circulación de recursos a lo largo del reino, en una especie de política macroeconómica:

> …comme il considerast à Paris, pour la grant quantité des gens et divers peuples, princes et aultres, qui, par cause que là est le siege principal de sa noble court, arrivent de toutes pars les vivres, au regart de la poissance du menu peuple, et aussi contre le proffit de tous, n'y estre si grant marchié comme en mains aultres lieux de son royaume, comme vers les parties de Bourbonois et de Nyvernois, et ailleurs, tant que la riviere de Loire s'estent et celle d'Alier, lequel pais est moult fertil et habondant de toutes vivres, comme asssez est sceu, et que à grant marchié y sont parce que on ne les peut par deça porter fors à charroy mener, qui es trop costeux, que il feroit fossoier la terre de tel large et perfonder et en tel adrece que la ditte riviere de Laire peust prendre son cours jusques en la riviere de Seine et porter navire qui venist jusques à Paris.[126]

Por fuera del dominio real, el canal vincularía a los inmensos "*apanages*" de los príncipes de sangre, uniendo además una miríada de ciudades y señoríos. Lejos de ser un canal al servicio de intereses particulares, su objetivo final no

---

[125] "Y lo interesante, por último, es que el sueño de Le Maître es conectar la eficacia política de la soberanía a una distribución espacial. Un buen soberano, se trate de un colectivo o de un individuo, es alguien que está bien situado dentro de un territorio, y un territorio bien controlado en el plano de su obediencia al soberano es un territorio con una buna disposición espacial. Pues bien, todo eso, esa idea de la eficacia política de la soberanía, está ligado aquí a la idea de una intensidad de las circulaciones: circulación de ideas, circulación de las voluntades y de las órdenes y también circulación comercial. En el fondo, para Le Maître la cuestión pasa –y la idea es antigua, porque se trata de la soberanía, y moderna, porque se trata de la circulación– por la superposición del Estado soberano, el Estado territorial y el Estado comercial. Se trata de entrelazarlos y fortalecerlos de forma recíproca", FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, op.cit., pp. 31-32.

[126] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 26.

era otro que el bien común, "*sus le bien et l'utilité de la cité de Paris, et meismement de grant part de son royaume*".[127] Nuevos circuitos comerciales serían puestos en marcha a objeto de redistribuir la producción generada en la totalidad del reino. A tales efectos, el objetivo consistía en equiparar las regiones comerciales permitiendo a las zonas más desprovistas hacerse de productos que no encontraban en su región. En este esquema, no existen dudas de la importancia superlativa otorgada a la ciudad de París "*siege principal de sa noble court*". A fines del siglo XIV París era la ciudad más populosa del reino de Francia, llegando a albergar en su seno a casi 80.000 almas. Pero sobre todo, su alta dignidad emanaba de su papel como sede de gobierno y lugar de residencia del rey. El relato del canal no solo permite observar el proceso de París como "ciudad-corte", sino remarcar el rol del rey en el diseño de dicho fenómeno. En suma, el proyecto del canal en la figura de un "rey constructor" permite, sino, contradecir, al menos matizar las tesis que colocan la racionalidad gubernamental en la modernidad. Si siguiendo a Foucault, Michel Senellart afirma que la valorización territorial, la cual está en el corazón de la racionalidad gubernamental, marca una ruptura de dos tradiciones –medieval y moderna– respecto al modo de tratar las relaciones entre Estado y territorio, según se valorice o se descalifique el espacio territorial, ¿acaso no es posible plantear, aunque tímidamente, una suerte de racionalidad gubernamental en el pensamiento de la autora? ¿Acaso el soberano constructor del canal no nos permite ir un paso más lejos en la concepción de una matriz urbanista para la Baja Edad Media? En primer lugar, como plan de revitalización comercial, el canal buscaba ser un alivio para el bien común de los habitantes de París, así como de amplias regiones del reino. En segundo lugar, un proyecto hidráulico que uniese los cursos del Sena y del Loira traería como consecuencia la unión de las distintas regiones de Francia, la reactivación de las economías locales y la agilización de los tiempos de mercado, reemplazando, así, el viejo, costoso e ineficaz sistema de las carretas. Asimismo, aportaría el no menos jugoso sistema de concesiones comerciales e impuestos, así como el establecimiento de la justicia regia en dichas zonas. En tercer lugar, dicho comercio repercutiría en el engrandecimiento de la ciudad de París, sede de la corte regia, con los productos provenientes de las regiones aledañas al Loira, a las que arribaban a su vez productos provenientes de los dos Midis, el aquitano y el mediterráneo. Vinos, granos, sal, telas y productos exóticos, provenientes de las rutas de Toulouse, llegarían por barco, desde el Mediterráneo, a la región parisina. En cuarto lugar, el canal vendría a instaurar una suerte de

[127] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 26.

paz comercial que repercutiría en la alianza con los príncipes, grandes señores de "*apanages*" por los que transitaría todo el tráfico comercial conducido por el canal. En quinto lugar, otorgaría trabajo al "*menu peuple*", empobrecido tras décadas de penurias. En sexto y último lugar, semejante proyecto hidráulico tendría la ventaja de sublimar la imagen del príncipe, no ya, como un simple "rey constructor", que "ordena" con su "*imperium*" edificar, sino como un "soberano arquitecto" que posee la prudencia (Política) al tiempo que la ciencia (Arquitectura) para la construcción de la *civitas*. El rey sabio de Christine, en tanto "*vray architecteur*", puede plantearse como un primer eslabón que permite el pasaje de un arte de la construcción, de cariz más bien práctico, a una ciencia de la arquitectura. Al tiempo que, semejante conceptualización del rey nos coloca en un nuevo plano: aquel del "*ingeniosus princepes*" cuya prudencia arquitectónica se desliza hacia el terreno tangible de las materializaciones monumentales al interior de una racionalidad urbanística y gubernamental.

¿Un primer *"ingeniosus princeps"*?

La prudencia arquitectónica del rey se materializa en el proyecto hidráulico. Claramente, este rey constructor del futuro canal de Briare, en tanto sabio (conocedor de la ciencia) y prudente (ejecutor), no aparece como un "*phronisimos*" opacado y modesto, es decir, como un simple examinador de los mejores medios para obtener un fin. El hombre "*phronisimos*" del canal, no es un hombre tímido, sino, ante todo, un hombre de acción política al estilo de Pericles. Como ideal de persona con "*phronesis*", Aristóteles alude al líder ateniense como un político con principios, pero a la vez astuto y eficaz.[128] Esto nos exige quitarle al concepto de "*phronesis*" cualquier connotación de apocamiento, renuncia o no atrevimiento. Del mismo modo en que el Pericles constructor de Atenas es el gobernante prudente de Aristóteles, el Carlos V constructor de París, "*seconde Athenes*"[129], es el gobernante prudente de Christine de Pizan. De este modo, su dominio de la ciencia y su prudencia arquitectónica lo convierten en un verdadero "*ingeniosus princeps*".[130] En el dispositivo de construcciones, el

[128] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea,* op.cit., p. 209, VI, 7, 1140 b.

[129] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit., I, 4, p. 15

[130] IOGNA-PRAT, D., *Cité de Dieu, Cité des hommes,* op.cit., p 217. Asimismo, sobre Hércules I del Este, cf. CROUZET-PAVAN, E., *Renaissances italiennes 1380-1500*, Albin Michel, París, 2007, pp. 123-124.

proyecto del canal hidráulico consagra a Carlos V como un arquitecto. Tiempo después, el genio arquitectónico de un Leonardo Da Vinci será mesurable a partir de sus competencias en ingeniería hidráulica. Tal como ha demostrado François Choay, si bien resulta cierto que el término "urbanismo" no aparece hasta 1860, es posible rastrear su prehistoria mucho más atrás, hacia finales del siglo XV. Allí, el urbanismo aparece como un fenómeno moldeado por el aristotelismo político y el humanismo italiano. De hecho, el autor concluye que los teóricos de la construcción del *Quattrocento* y luego del *Cinquecento* pueden ser legítimamente clasificados en el género del urbanismo, en la medida en que se consagran a articular las relaciones entre la urbe y la ciudad, entre contenedor y contenido, entre construcción y sociedad; lo primero siendo condición de realización de lo segundo.[131] Aunque proyecto posiblemente irrealizable en los hechos, las menciones de Christine sobre un "rey arquitecto" y su plan de construcción del canal como acto que define la prudencia del príncipe, nos coloca inevitablemente en un registro urbanístico, un poco antes, tal vez, de las temporalidades del primer renacimiento, con un "rey arquitecto" que aspira a la paz social por medio de un proyecto ambicioso que busca generar un nuevo concepto de "urbe-capital", al tiempo que vincular vastas zonas del reino, en pos de revitalizar el tráfico de recursos y de personas. Y en este sentido, dicho rey sigue los lineamientos de un Alberti, para quien la construcción de edificios debía ser bella pero asimismo funcional a los habitantes de la *civitas*. El rey arquitecto de Christine sigue los pasos del ideal popularizado en los ámbitos de corte, por Baltasar Castiglione, en *Il Cortegiano* (1528), donde el príncipe modelo impone su grandeza de acuerdo a la medida de su genio urbanista. Castiglione lo relaciona con un "*habitus*" constructor propio de los tiempos de los antiguos romanos. Pero más allá de la corriente clásica, es preciso recordar todo el peso de la tradición cristiana y medieval del soberano constructor. Para el caso de Francisco I, vemos cómo el soberano retoma la tradición de Constantino, Carlomagno y Tomás el Apóstol.[132] El retrato del monarca en arquitecto, leído en clave cristiana, se pone de manifiesto en las palabras que Margarita de Navarra ofrece a su hermano: "*Ver vuestros edificios sin usted, es un corazón muerto; y observar a vuestras construcciones sin oír vuestra intención, es como leer*

[131] IOGNA-PRAT, D., "De la cité de Dieu a la cité des hommes: le défi des urbanistes du Quattrocento", en *Chambord, 1519-2019: l'utopie à l'œuvre*, Domaine national de Chambord, Chambord, 2019, pp. 13-27, pp. 18-19

[132] IOGNA-PRAT, D., "De la cité de Dieu a la cité des hommes: le défi des urbanistes du Quattrocento", op.cit., p. 24.

en hebreo".[133] Puede verse, allí, la idea de un rey que posee el sentido de las construcciones, en tanto aquel que diseña su sentido y finalidad, su progenitor. Es precisamente esta idea de progenitor/fundador, en el cruce de la tradición aristotélica cristiana, que nos interesa analizar a continuación, como punto final del recorrido de la figura excepcionalmente novedosa del "rey arquitecto" del *Livre des fais*.

Construir es vincular

Al tratamiento del canal en el capítulo dedicado a la prudencia del rey, le sigue todo un desarrollo aristotélico acerca de la fundación de ciudades y los seis bienes que de ello se derivan. A su vez, toda esta reflexión es precedida por un nuevo calificativo que adquiere el rey sabio, aquel de "guardián de las llaves de las ciudades y fortalezas":

> Et vraiment cellui roy se devoit bien appeler vray conduiseur de son peuple et garde-clef et fermeture de chasteaux et citez et villes, lesquelles furent establie (s), comme dit Aristote, pour avoir .VI. biens.[134]

Para la época, el derecho de posesión de las llaves de una ciudad comportaba naturalmente el control y manejo de las murallas, de las torres, de los puentes, así como de las otras construcciones cívicas. Aunque antiguo derecho del obispo, esta prerrogativa suele trasladarse, en la Edad Media tardía a los miembros más preeminentes de la ciudad (ediles, notarios, cónsules, etc).[135] Quien la poseyese se convertía simbólicamente en el guardián de la ciudad, lo que a menudo podía implicar tareas de construcción.[136] Sin duda, dicho calificativo ha de entenderse en el registro de la lucha de los poderes civil y eclesiástico. A fin de terminar con las disputas entre los ciudadanos y los poderes eclesiásticos, Carlos V reafirma en varias oportunidades que la protección de las puertas y

---

[133] GENIN, F. (ed.), *Correspondance de Marguerite de Navarre*, París, 1841, t. 1, p. 382, tomado de SCHAER, R., "Le prince et l'architecte", en *Chambord, 1519-2019: l'utopie à l'œuvre*, op. cit., pp. 29-55, p. 36.

[134] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 27.

[135] RIGAUDIÈRE, A., *Saint-Flour ville d'Auvergne au bas Moyen Age. Etude d'histoire administrative et financière*, Presses universitaires de France, París, 1982, t. 1, pp. 284-285.

[136] RIGAUDIÈRE, A., *Saint-Flour ville d'Auvergne au bas Moyen Age*, op.cit., p. 286.

de los muros correspondía a los cónsules.[137] La actitud regia se inclina a reafirmar las prerrogativas de los cónsules contra aquellas de los obispos, en una maniobra de control de las elites locales.[138] En el caso de las grandes ciudades, como la ciudad amurallada de Orleans, la tarea fue asumida desde fines del siglo XIV por los duques "*apanagistes*", Felipe (1344-1375), Luis I (1392-1407) y luego Carlos (1407-1465), a través de sus gobernadores, y de la presencia de un cuerpo de la ciudad dotado desde 1385 de algunos poderes administrativos.[139] En cuanto a los castillos reconquistados, el rey podía otorgar el rol de guardianes a diversos señores y capitanes. Además, tenía el poder de exigir el acondicionamiento de aquellos castillos que no le pertenecían;[140] y más aún, el derecho de confiscar y "adherir a su dominio" (indemnización mediante) las "tierras, castillos, puertos de mar y otros lugares" situados en la "frontera" de los enemigos, cuando lo estimase necesario para la "guardia general, tutela y defensa" de sus sujetos y para la "seguridad universal" de su reino.[141] El rey "*garde-clef*" (protector/cuidador de las llaves) aparece, así, como un reedificador, no de una sola ciudad, sino del conjunto del reino. Este rey comulga, de este modo, con el cuerpo de la "*civitas*" entendida como el *corpus regni*. Vemos, en esto, el despliegue de la metáfora orgánica en una matriz territorial. El proyecto de construcción del canal materializa la idea de un rey, que desde su corte, "*sa maistre cité, laquelle estoit nommee seconde Athenes*",[142] hace vínculo con su reino. Asimismo, la geografía del reino toma cuerpo en los castillos y ciudades reconquistadas a los ingleses por Carlos V. En este sentido, el libro segundo del *Livre des fais* ofrece una historia de la célebre Reconquista, al tiempo que provee un valioso mapa de la geopolítica en el reinado del rey sabio. Allí, el rey aparece como un verdadero refundador de ciudades en tanto recupera todas aquellas fortalezas y ciudades que le pertenecían por señorío natural.[143] Y a su

---

[137] RIGAUDIÈRE, A., *Saint-Flour ville d'Auvergne au bas Moyen Age*, op.cit., p. 285.

[138] RIGAUDIÈRE, A., *Saint-Flour ville d'Auvergne au bas Moyen Age*, op.cit., p. 286.

[139] MICHAUD-FRÉJAVILLE, F., "La garde des entrées des portes de la forteresse d'Orléans à la fin du Moyen Âge", en MICHAUD-FRÉJAVILLE, F. - DAUPHIN, N. - GUILHEMBET, J-P. (eds.), *Entrer en ville. Colloque de l'Université d'Orléans 26-27 octobre 2001*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006, pp. 123-134, p. 123.

[140] Cf. CONTAMINE, P., *Guerre, état et société à la fin du Moyen Âge: Études sur les armées des rois de France, 1337–1494*, Mouton, París-La Haya, 1972, p. 230.

[141] CONTAMINE, P., *Guerre, état et société à la fin du Moyen Âge…*, op.cit., p. 231, n. 123.

[142] CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre de l'advision Cristine,* op.cit., I, 4, p. 15.

[143] "Ainsi ala tousjours, à l'aide de Dieu, croissaint la poissance du roy Charles tant que aucques toute ou la plus grant partie de la duchié de Guiene, avecques les terres et bonnes villes et citez

paso, necesariamente construye: "*lequel plus conquesta, enrichi, fist aliences, plus grans armées, mieulx gens d'armes paiez et toute gent, plus fist bastir edifices*".[144] Es precisamente dentro de este panorama general que el apelativo "*garde des clefs*" adquiere una preciosa significación en una matriz en donde cuerpo y territorio se superponen. Del mismo modo en que los nobles y la caballería son las ramas del árbol "*les branches de l'arbre sont se tres nobles freres*",[145] las conquistas de estos se extienden por todo el reino "*disant par ordre les particuliers fais au propos de chevalerie diray de dittes branches*".[146] A su vez, todas estas reconquistas se encuentran controladas desde el epicentro de la capital parisina, centro de operaciones del rey, cabeza del cuerpo político y tronco ("*tyge*") del árbol del reino.[147] Así, los príncipes de sangre y los capitanes involucrados en el proceso de la Reconquista constituyen "*tant de pilliers nobles et poissans, tous d'une aliance et d'un lignage, vrays, obeissans à un seul chief*".[148] Dentro de esta concepción, toda la geografía del reino es pensada como una extensión del soberano (cabeza/tronco/raíz), quien desde su corte parisina se vincula con los príncipes del reino y con el conjunto de sus súbditos (miembros/ramas/árbol). Y es justamente esta geografía de la Reconquista, la cual define las fronteras del reino, aquella que el canal hidráulico busca revitalizar. El canal encarna al tiempo que trae la paz social, condición *sine qua non* para el buen funcionamiento de la "*civitas*". Es precisamente esta capacidad de vincular hombres y territorios, de generar matrices humano-territoriales, la que define al rey arquitecto de la autora. De ahí, que otros de los calificativos que aparezcan en el capítulo del rey prudente-arquitecto, sea aquel de "*vray conduiseur de son peuple*", lo que inevitablemente nos coloca en un registro mítico fundacional que Christine interpreta a la luz del aristotelismo político.

---

que le roy d'Anglaterre tenoit en France, comprises ou traictié de l'efforciée paix, si comme est declairié, furent rendues et conquises au roy de France, lesquelles avoient esté gaigniés, aucunes par assault, autres par batailles et force, aultres raimptes par argent à cause d'eschiver perdicion de gens, et en maintes diverses manieres, tant que quites furent demourées soubz l'obeissance du roy", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 34, p. 228.

[144] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 10, p. 133.

[145] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 11, p. 134.

[146] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 11, p. 134.

[147] "…de la tres excellent tyge de laquelle faisons nostre compte, c'est le sage roy Charles", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 15, p. 161.

[148] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 17, p. 179.

Proyección fundacional de la *civitas*: el diseño de una matriz de bienestar humano-territorial

Dentro de la matriz aristotélica, el rey guía y conduce a su pueblo, funda la ciudad y lo provee de recursos, principalmente, alimenticios. El canal entra precisamente dentro de este esquema de rey fundador. Por su parte, la idea de un soberano que alimenta se encuentra en la Antigüedad pagana y en la misma Biblia. En lo que concierne a los príncipes cristianos, el modelo es aquel de Cristo y del milagro de la multiplicación de los panes.[149] Por lo demás, la confianza de la multitud en Cristo debe recordar aquella del pueblo hacia su soberano. A cambio de dicha confianza, el amor del rey por sus súbditos se expresa por medio del don del alimento.[150] La Alta Edad Media reproduce este ideal en la virtud caritativa del rey piadoso. Luego, la Edad Media tardía se apropiará de los modelos altomedievales, específicamente carolingios, para resaltar la función alimenticia del rey respecto a los pobres.[151] Pero a diferencia de estos modelos, no es ni en la virtud de la caridad/piedad, ni específicamente en torno los pobres desamparados que se arraiga la función alimenticia del rey de Christine. Por el contrario, su modelo de rey proveedor del alimento, si bien mantiene la figura del amor por su pueblo, se inscribe dentro de la virtud de la prudencia dentro del razonamiento aristotélico de la fundación de ciudades. Christine desarrolla en el mismo capítulo del rey prudente la cuestión del canal y aquella de la fundación de las ciudades a partir de Aristóteles. En su *De regno*, Tomás de Aquino explota la idea de "rey fundador" y "rector" de la comunidad política. Bajo una óptica cristiana equipara al rey con el Creador. De ahí, que el oficio regio presuponga dos operaciones calcadas del modelo divino: creación y gobierno. El rey actúa, a su vez, como lo hace el alma en el cuerpo. Primero, la potencia del alma da forma al cuerpo; segundo, lo dirige y lo mueve. De estas dos operaciones –creación y gobierno–, la segunda es la que concierne más al oficio de rey. Por esto mismo, el gobierno concierne a todos los reyes, quienes extraen su nombre ("*rex*") de dicha actividad ("*regere*"). Por el contrario, la primera operación no compete a todos los reyes, puesto que no todos fundan

[149] Mateo 14, 14-21; 15, 32-38; Marcos 6, 34-44; 8, 1-9; Lucas, 9, 12-17; Juan 6, 5-14.

[150] BYNUM, C., *Jeûnes et festins sacrés, Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Cerf, París, 1994, p. 19.

[151] PADADJIDI, P., "L'image des rois des premiers siècles au service de la grandeur de la dynastie française à la fin du Moyen Âge: l'exemple de la pratique de la vertu de charité", en DURAND-LEGUERN, I. (ed.), *Images du Moyen Âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007, pp. 41-44.

el reino o la ciudad sobre las cuales ellos reinan, sino que se consagran al gobierno de un reino o de una ciudad que ya ha sido fundado/a.[152] Christine se permite el deslizamiento de un rey constructor en tanto fundador, mientras que la función alimenticia de dicho rey se sustenta en una obra monumental de matriz urbanística. La unión del Sena y el Loira mediante el canal tendría la finalidad de permitir la provisión de una vasta cantidad de recursos de la periferia al centro, y del centro a la periferia, satisfaciendo las necesidades de los habitantes del reino. En un registro aristotélico, una de las condiciones básicas para la fundación de una ciudad era la de contar con un suelo apto que provea a los ciudadanos del alimento necesario. Al respecto, el "*exemplum*" del arquitecto Dinócrates de Rodas, que Tomás toma de Vitruvio, resulta ilustrativo de una arquitectura que piensa el emplazamiento urbano en base a las necesidades alimenticias.[153] La arquitectura de una ciudad depende de su fuente alimenticia y para esto existen dos modos de asegurársela: la autoproducción provista por la fertilidad del suelo y el comercio que provee de los bienes necesarios a la vida desde diversas partes hacia la ciudad.[154] En este sentido, el rey de Christine se presenta como un verdadero fundador de ciudades, en tanto aparece como el garante de las "*res necessaria*" de la "*civitas*". De este modo, con el canal, la arquitectura resulta funcional a la implantación de la comunidad política. A diferencia del *De regno* de Tomás, en donde prima un concepto negativo del

[152] "Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum institutit, alterum quo mundum institutum gubernat. Hec etiam duo opera anima habet in corpus: nam primo quidem virtute anime formatur corpus, deinde vero par animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium; unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus regnum aut civitatem instituunt in quo regnant, sed regno aut civitati iam institutis regiminis curam impendunt", TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté,* op.cit., II, II, p. 206.

[153] "Oportet autem ut locus constuende urbi electus non solum talis sit qui salubritati habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat : non enim est possibile multitudinem hominum habitari ubi victualium non suppetit copia. Unde Vitruvius referet, cum Dinocrates architector in quodam monte civitatem egregie forme construi posse, interrogase Alesandrum si essent agri qui civitati possem frumentorum copian ministrare. Quod cum deficere inveniret, repondit vituperandum esse si quis in tali loco civitatem construeret ; sicut enim natus infans non potest ali sine nutricis lacte non potest ali nec incrementandum perduci, sic civitas sine ciborum habundantia frequentiam populi habere non potest", TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté, op.cit*., II, 7, p. 252.

[154] "Duo tamen sunt modi quibus alicui potest affluentia rerum suppetere: unus qui dictus est, propter regionis fertilitatem habunde omnia producentis que humane vite requirit necessitas; alius autem per mercationis usum, ex quo fit ut necessaria vite ad civitatem ex diversis partibus aduccantur", TOMÁS DE AQUINO, *La Royauté, op.cit*., II, 7, p. 254.

comercio, Christine habla de sus beneficios y de su vínculo con el territorio, es decir, con las ciudades emplazadas cerca de los cursos de agua:

> Si est grant bien a un pais et grant richesce au prince, et meismes a la policie commune, quant une ville est marchande, et qu'il y foison marchans. Et pour ce les citez qui sont sur mer ou sus grosses riveres sont communement riches et plaines pour cause de biens qui par les marchans de loingtains pais par mer y sont portés.[155]

La paz social y la felicidad de la república es el fin al que el soberano debe conducir por medio de su gobierno.[156] Siguiendo a Casiodoro, "*la cosa pública alcanza su bienaventuranza cuando está adornada de muchos ciudadanos que son el signo de un estado grande, rico y bien gobernado*".[157] Si el canal se orienta a la provisión y circulación de recursos, promoviendo la revitalización económica del reino así como la paz social; si junto al resto de las edificaciones del soberano sabio, teje una matriz geopolítica que permite pensar la soberanía a partir de un anclaje territorial, tampoco debemos olvidar su rol generador de empleo. Esto posiblemente justifique el interés de la autora por informar el salario dispensado a los obreros, el cual está muy lejos de ser una carga para el Estado, considerando la futura repercusión del canal para la utilidad pública.[158] Ya sin rodeos, en el capítulo 27 del libro tercero del *Livre de la paix*, titulado "de las bellas obras que el dicho rey hizo hacer y de cómo ganarse al pueblo",[159] la autora propicia los inicios de un "Estado de Bienestar" en la figura de su "rey constructor":

> Si te plaise les retenir et mieulx en vauldras, et encores au propos dessus dit de largesse a demonstrer comment en toutes choses se demonstroit sa grant benignité, amour et largesse vers son peuple, par les prouffis que il leur faisoit en maintes guises, si comme en faisant gaigner tous ceulx des mestiers par les belles choses que il faisoit faire. C'est assavoir les notables et fors ediffices et autres ouvrages, ou sans cesser avoit (fol. 87r) ouvriers, car ou est trouvé d'autre roy qui tant feist bastir? (…) lesquelz edifices tant biaux, jolis et fors, que qui bien les considere puet savoir que grant mise y convenoit et des ouvriers assez, et en ce se demonstroit la

[155] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie,* op.cit., III, 8, pp. 105-106.

[156] "Ces choses dictes servent a propos de considerer que par bel gouvernement de prince et tenir les siens en paix est acreue et maintenue la felicité de la chose publique", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 6, p. 265.

[157] "Constat felicem esse rem publicam que multis civibus resplendet ornata", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., p. 265.

[158] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 26.

[159] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 27, p. 297.

> liberalité et largesse du bon seigneur en ce que il vouloit que toutes manieres de gens gaingnassent a lui.[160]

Este adagio del siglo XIX, "*Quand le bâtiment va, tout va*", puede ser igualmente aplicado al pensamiento de Christine y transferido a la figura de un rey arquitecto que diseña la "*civitas*" extensa que es el reino, en función de una serie de necesidades que hacen al bien de sus gobernados, al tiempo que materializa territorialmente su soberanía arquitectónica. Enfocándonos en los beneficios concretos del canal, es fácil comprender su vínculo con el posterior desarrollo que le sigue (en el mismo capítulo) en torno a los seis bienes que justificarían la conveniencia de fundar y vivir en ciudades. Estos son: 1) la felicidad, 2) la sociabilidad, 3) la protección y defensa, 4) las relaciones comerciales, 5) las alianzas matrimoniales, familiares y amistosas, 6) la armonía y la prosperidad que implican el castigo y captura de los criminales.[161] El canal, como medio que vincula hombres y recursos, fomenta, sin duda, la socialización de los ciudadanos dentro del reino. A su vez, en tanto fuente que reconstruye y revitaliza las economías perturbadas por la guerra, favorece los intercambios comerciales, los cuales están, según la autora, en la base de la riqueza de un reino. En el mismo sentido, puede considerarse la creación de trabajo, así como el aprovisionamiento de recursos por parte de los sectores más vulnerables reunidos en el "*menu peuple*". Bien conocida es la premisa que sin paz no hay comercio, de ahí que semejante construcción conllevase la pacificación y defensa de las vastas zonas implicadas por el canal. Por su parte, el vínculo territorial no puede más que repercutir en la creación de nuevos vínculos sociales, y por ende, en una mayor sociabilidad entre los súbditos. Asimismo, la generación de empleo provista por la construcción, permite palear la desocupación y su corolario, la

[160] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., III, 27, pp. 297-298.

[161] "…lesquelles furent establie(s), comme dit Aristote, pour avoir .VI. biens, et le premier est joye et delitt, car homme ne pourroit en richeces tant habonder que joye eust de vivre seul, ains desireroit compagnie pour estre participant avec ses biens. Le second est pour ce que l'un peut aidier à l'autre, et ce bien n'aroient mie les hommes seulz. Le tiers bien est que hommes seulz ne pourroient contrester à leurs anemis; pour ce furent faites villes et citez, pour estre esemble et mieulx deffendre et garder contre anemis. Le quart bien est pour vendre et acheter es marchés et faire aliences, et ce ne pourroent faire les hommes seulz. Le quint bien est que par mariages les gens s'entrealient et font amistiés et aliences entre eulz. Le .VI^{e}. bien est pour vivre bien et convenablement ensemble et mieulx punir et prendre les malfaitteurs…", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, III, 7, p. 27. Christine parece tomar todo este desarrollo de Henri de Gauchi, cf. Ms. Fr. 1203, BnF, fol. 126v-127.

criminalidad.[162] El caso del canal nos permite observar el deslizamiento que opera Christine entre el acto de "fundar una ciudad" y aquel de "diseñar obras/ edificios" con un sentido urbanista. Y desde esta perspectiva, el rey arquitecto aparece como una versión evolucionada del "rey fundador" en tanto posee la ciencia de la arquitectura, colocando la primera piedra en la tradición del "*princeps ingeniosus*".

[162] Sobre la relación entre la desocupación y la criminalidad, puede verse el capítulo destinado a las compañías licenciosas durante la Guerra de los Cien Años, cf. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des fais*, op.cit., t. 2, II, 6, pp. 122-125.

EPÍLOGO

La monarquía científica y su triple desafío al clericalismo de la época

Repensando el "desafío laico" de un "rey clérigo"

En su estudio sobre la "filosofía de los laicos" a finales de la Edad Media, Ruedi Imbach y Catherine König-Pralong sostienen que la empresa político-cultural de traducciones llevada a cabo por Carlos V supone un cuestionamiento al modelo clerical dominante. En este sentido, el *studium* curial del rey francés, su funcionamiento y sus producciones en lengua francesa, ponen en entredicho la idea del "*laicus*" como "*illiteratus*" en su doble acepción: como aquel que no maneja la lengua de la cultura –el latín– y como aquel que no tiene cultura, en tanto carece de estudios universitarios.[1] Ciertamente, en un primer estadio de análisis, el rey sabio de Christine no parece ajustarse a dicho "desafío laico". Tal como estudiamos a lo largo de este libro, no estaba entre las intenciones de la escritora postular su modelo de rey sabio desde un aislamiento absoluto respecto de la institución que por aquel entonces pretendía encarnar el *studium*. Fundado en la realidad histórica, el rey sabio de Christine, en primera instancia, no es una creación *ex nihilo*. La corporación universitaria, con su estructura y contenidos, es por completo visible en el pensamiento de la autora. A tal punto, que su rey sabio aparece como una arquitectura de saberes y autoridades que incorpora a la Universidad. ¿Pero significa, entonces, esto, el abandono de la idea de un rey sabio como encarnación del *studium* laico para defender, en su lugar, el más férreo clericalismo universitario? Dicho de otro modo, ¿nos

[1] IMBACH, R. - KÖNING-PRALONG, C., *Le défi laïque: existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?,* op. cit., pp. 40-43.

encontramos frente al tradicional monopolio clerical del *studium*? Sin duda, el rey sabio de Christine de Pizan ha dejado de ser el simple ocupante del Imperio, como en la tradición escolar de un Guillaume de Nangis, donde únicamente le competía aquella *"chevalerie"* protectora de *"clergie"*, *"…fidei christianae et ecclesiae sanctae Dei defensor singularis"*,[2] y en donde la defensa de la Iglesia y el clero representaba la esencia misma de la misión imperial.[3] En efecto, este nuevo tipo de rey sabio es diseñado como un clérigo alcanzando, asimismo, la cúspide del *cursus honorum* universitario: el magisterio teológico. ¿Pero en qué medida esta perfecta clericatura del rey, como han visto algunos autores, no hace más que reproducir un claro elitismo clerical? Siguiendo esta premisa, habiendo nacido con una mente brillante, el rey sabio de Christine desarrollaría plenamente sus capacidades al estilo de un clérigo universitario, y no como un laico. El rey de ilustre intelecto seguiría, así, el camino de las ciencias como un universitario, aunque sin ninguna posibilidad de volcar dichos conocimientos por fuera de los límites marcados por la Universidad. De este modo, el saber termina por restringirse a la esfera privada del monarca, siendo por completo ajeno al beneficio del colectivo laico de sus gobernados. En suma, el rey sabio de la autora encarnaría, así, un clericalismo científico encorsetado, sin repercusión en el campo de la política.[4] No obstante, tal como hemos demostrado, la incorporación no implica reproducción, sino transustanciación. Y en este sentido, desde el momento en que la Universidad es incorporada al cuerpo del soberano, se produce una de serie de transferencias de saberes y autoridades, que terminan por producir un nuevo fenómeno: aquel de una monarquía científica. La política como ciencia arquitectónica bajo dominio del rey, se encuentra en la base de una resignificación de saberes en beneficio del Estado. Por ende, el modelo de sabiduría regia postulado por Christine se encuentra, asimismo, muy lejos otros postulados, que aunque reconociendo al rey una "actividad estudiosa", alegan que su relación con el conocimiento era por completo distinta de aquella sostenida por la Universidad. Dentro de este razonamiento, el conocimiento

---

[2] "…universalis matris ecclesiae, cujus erat devotissimus cultor et indefessus defensor", BOUQUET, M. - DELISLE, L. (eds.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Imprimerie royale, París, 1840-1904, 24 vol., vol. 20, pp. 344 y 460.

[3] Cf. CHAZAN, M., "Guillaume de Nangis et la translation de l'empire aux rois de France", en AUTRAND, F. - GAUVARD, C. - MOEGLIN, J-M. (eds.), *Saint-Denis et la royauté: Études offertes à Bernard Guenée*, Éditions de la Sorbonne, París, 1999.

[4] "Christine reproduit finalement une forme d'élitisme clérical dans e champ laïque, en une très restrictive reformulation de la première phrase de la Métaphysique. Par la vertu d'une extrême sélection anthropologique aristocratique…", IMBACH, R. - KÖNING-PRALONG, C., *Le défi laïque: existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, op.cit., p. 206.

era para la Universidad una actividad profesional y pública (casa madre de las ciencias, instrucción del rey, magisterio de la Iglesia), mientras que para el monarca relevaba tan solo de la vida privada.[5] Podemos estar seguros de que dicho argumento sería atinado para el caso de los reyes de otros *specula*, donde las diversas ciencias eran tan solo mencionadas dentro del programa educativo de los jóvenes príncipes, sin ninguna repercusión en el arte de gobierno, exceptuando la materia legislativa. Por el contrario, parece difícil pensar en una simple "actividad estudiosa" relegada a la vida privada del monarca para el caso del rey sabio planteado por Christine de Pizan. En tanto el registro de "la arquitectónica" opera en la sabiduría regia, todas las ciencias responden al fin de los fines: la Política. Desde esta perspectiva, el rey sabio de Christine, muy lejos de reproducir sencillamente un clericalismo científico universitario o un elitismo clerical, aparece por el contrario, en tanto arquitectura de ciencias, desafiando al clericalismo en sus tres esencias: sacerdotal, política y científica.

El clericalismo en su triple vertiente

La diferencia entre clérigo y laico es un hecho que marca al Occidente latino desde la Antigüedad tardía hasta la Reforma. Esta bipartición, en principio, tiene una significación específicamente religiosa en tanto *"clericus"* era el sacerdote que recibió el sacramento de la orden, que preside la eucaristía y anuncia la palabra divina. Por el contrario, el laico era un simple cristiano que asistía a la homilía y que recibía la comunión de las manos del sacerdote.

Tenemos, entonces, una primera definición de clérigo en tanto "ordo eclesiástico" desde los primeros tiempos del cristianismo, aunque todavía, allí, no aparezca bien marcada la distinción de individuos. Por ejemplo, el término griego *"klèros"* era utilizado para designar a aquellos que tenían una función de dirección en la comunidad cristiana, como lo hace Clemente de Alejandría a fines del siglo II. Un tiempo después, ya tenemos una primigenia distinción entre el pueblo (*"laici"*) y la jerarquía de la Iglesia (*"clerici"*) en contexto africano y en lengua latina. Luego de la *Tradición Apostólica* de Hipólito, quien había precisado que es "la ordenación la que instituye a los clérigos en función del

[5] "L'universitaire et le roi se rencontraient dans une même activité studieuse, mais dans des rôles différents. Pour l'un, l'étude était une activité professionnelle et publique. Pour l'autre, elle relevait de la vie privée", LUSIGNAN, S., *"Vérité garde le roy"*, op.cit., p. 227.

servicio litúrgico",[6] Tertuliano, en el siglo III, subrayó la diferencia entre *"plebs"* y *"clerus"*.[7] Para este autor, la autoridad de la Iglesia y el honor santificado por la concesión del orden, establecen la diferencia entre el "orden" y la "plebe". Más tarde, Cipriano, dirigiéndose a la Iglesia de Cartago, retoma los términos, oponiendo *"plebs"* a *"clerus"*: "los jefes reunidos con el clero en presencia del pueblo…".[8] Son los *"cleri"* del *Anonymi liber de Rebaptismate*, atribuido a Cipriano, y los de Isidoro de Sevilla, quienes poseen un oficio en la Iglesia, honrando al Señor Jesucristo *"clero aliquo honoratus"*.[9] Existen, además, otras definiciones un tanto más ambiguas, como aquella de Jerónimo en su *Epistola 52*, donde ofrece una definición a partir de la etimología de la palabra *"klèros"* en griego ("objeto atribuido a la suerte", "parte de una herencia, lote)"): "Si en efecto *"klèros"* en griego significa "lote" en latín: por lo que los clérigos son llamados, o en tanto son a partir del "lote" del Señor; o puesto que el mismo Señor es el "lote", esto es, parte de los clérigos".[10] De este modo, solo los clérigos ejercen funciones en las comunidades cristianas y según una jerarquía, a partir de aquel tiempo, bien establecida.[11] En todo caso, la cuestión se define con nitidez en el Decreto de Graciano, el cual sintetiza el saber eclesiológico de los siglos precedentes en forma de una suma que marcará al derecho canónico por siglos, y que resume los puntos esenciales de la oposición entre laico y clérigo.[12]

Dicho texto revela que el clérigo se distingue, en primer término, por su función al servicio de Dios y en segundo término por una forma de vida particular. La tonsura es el signo de la función sacerdotal, así como de un modo

---

[6] HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradition Apostolique*, 8, 9, 12, 14, BOTTE O.S.B. (ed.), *Sources chrétiennes*, 11, Editions du cerf, París, 1946, pp. 37-41; 43.

[7] TERTULIANO, *De Exhortatione Castitatis,* 7, KROYMANN E. (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*,70, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna-Leipzig, 1906, p. 133, con las correcciones hechas por MATTEI, P., "'Habere jus sacerdotis'. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien: *De exhortatione castitatis et monogamia*", *Revue des Sciences Religieuses*, 59, 3-4, 1985, pp. 200-221: "Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus; sed ubi très, ecclesia est, licet laici".

[8] "ut praepositi cum clero conuenientes praesente etiam stantium plebe", CIPRIANO, *Epistola* 39, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3, 2, p. 526.

[9] "Anonymi Liber de Rebaptismate", en *Patrologia Latina*, 3.

[10] JERÓNIMO, "Epistola 52", en *Patrologia Latina*, 22.

[11] Para un mayor desarrollo de dicha cuestión, cf. MARAVAL, P., "Chapitre 1. Les institutions de l'Église locale: les hommes et les choses", en MARAVAL, P. (ed.), *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe,* Presses universitaires de France, París, 2005, pp. 161-187.

[12] "Concordia discordantium canonicum", en *Patrologia Latina*, 187, C. XII, q. 1, c. 7.

de vida retirado del mundo, puesto que el texto habla de una *"temporalium depositio",* simbolizando la pertenencia al "estado real" (reino de Cristo). Por consiguiente, de acuerdo a las prescripciones del esquema bipolar gregoriano popularizado en la época escolástica por el *Decreto de Graciano*, la sociedad cristiana se divide entre los laicos sometidos (*"subditi"*) y los clérigos (*"praelati", "clerici"*) dotados de la prerrogativa real que simboliza su tonsura.[13] En esta misma línea, Tomás nos informa del vínculo que existe entre la tonsura y la *"temporalium depositio"*, en tanto la primera simboliza el reino y la perfección, al igual que la corona.[14] La tonsura marca la salida del estado laico por la recepción de las órdenes menores que significa la tonsura. El acceso a la clericatura pasa, entonces, por la tonsura. A partir de aquí, se entiende por clérigo al hombre que ha pasado por la tonsura, tal como lo afirma Conrado de Marburgo.[15] En su *Yconomica*, este autor nos dice que "el hombre por su primera tonsura es simplemente clérigo, puesto que recibe su disposición inicial para los sagrados ordenes clericales y se encuentra en la primera estación de las insignias clericales, y se encuentra habilitado por el derecho a recibir el beneficio eclesiástico, puesto que este no puede recaer en un laico". Por oposición, el laico, es aquel que no ha pasado por las órdenes menores. Es precisamente en este sentido, cómo "clérigo" y "clero" aparecen definidos en los diccionarios contemporáneos. Por ejemplo, en *The Oxford Dictionary of the Middle Ages*:

> The clerical order set apart from the laity for service in the church. In apostolic times, clergy was a far broader concept and included a wide variety of ministries in service to the Christian community. But the clergy soon came to be more narrowly defined in relationship to the ministry of the altar and according to a stricter hierarchical model.[16]

Esta clericatura comprende al clero regular o monástico y al clero secular, dividido en alto clero (arzobispos, obispos, canónigos) y bajo clero (sacerdotes de parroquia, capillas, etc.). Es importante precisar que la dignidad clerical no tenía un significado meramente espiritual sino que pretendía ser comprendida de manera política. Desde comienzos del siglo XIII y especialmente a partir del concilio de Letrán IV (1215), el clero, y sobre todo, su cabeza, el papa, reivindi-

---

[13] Cf. KÖNIG-PRALONG, C., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, París, 2011, pp. 25-35.

[14] TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis,* IV, d. 24, q. 3, a. 1.

[15] CONRADO DE MARBURGO, *Yconomica*, en KRÜGER, S. (ed.), Staatsschriften 3, 2, 1977, III, 2, 2.

[16] *The Oxford Dictionary of the Middle Ages,* BJORK, R. E. (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2010.

can una forma de gobierno que se extiende a la totalidad de la sociedad. Esta concepción puede observarse en el tratado *De ecclesiastica potestate* (1302) de Egidio Romano, el cual defiende ejemplarmente la monarquía pontifical y la visión teocrática que la sustenta.[17] Allí, el teólogo ofrece una justificación del origen de todo *dominium* terrestre en la gracia del primero de los clérigos, el papa, *"summus pontifex"*, categorizando a los fieles (laicos) como "*servi*" de la Iglesia. Tal como señala Ruedi Imbach, esta concepción da lugar a un clericalismo no solo de tipo eclesiástico sino político. A su vez, este clericalismo político se percibe bastante bien a través de las metáforas organicistas del "cuerpo de la política", donde el clero aparece como el primer estado o como el alma del cuerpo, como en el *Policraticus* de Juan de Salisbury.[18] Tal como sugiere Christophe Grellard, en la cima del cuerpo político se encuentra la cabeza, a partir de la cual hay que considerar dos aspectos: la cabeza propiamente dicha, que corresponde a la función del príncipe, y aquella del alma, relativa a los sacerdotes. No obstante, hay una primacía (al menos en el orden de exposición) del sacerdocio: en tanto la vida del cuerpo es impulsada por Dios, sus servidores, los eclesiásticos, son los primeros, dada la importancia de su función. El alma es a la vez función que anima y que permite la reflexión y el conocimiento. Los sacerdotes están, así, destinados, sino a gobernar el cuerpo político y a presidirlo, al menos, a orientar su acción mediante un rol de consejo.[19]

A este clericalismo espiritual y político se le suma el clericalismo de tipo intelectual, puesto que en el transcurso de la Edad Media el concepto de *"clericus"* también pasa a referirse al grado de formación del sujeto concerniente. El *"clericus"*, es decir, aquel que recibió la tonsura, es equiparado inmediatamente con el "*litteratus*", aquel que maneja el latín y que tiene cultura clerical (principalmente escolar y luego universitaria). Por el contrario, "*laicus*" designaba al "*illitteratus*", es decir, aquel que no manejaba la lengua de la cultura, el latín. Más tarde el concepto pasó a comprender a todos aquellos que no habían recibido una formación superior en el sentido corriente del término, en otras palabras, una formación universitaria. En la Edad Media los conceptos de "*litteratus*" y

---

[17] Cf. KÖNIG-PRALONG, C., *Le bon usage des savoirs...,* op.cit., p. 26; IMBACH, R., *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema,* B.R. Grüner Publishing Company, Friburgo, 1989.

[18] JUAN DE SALISBURY, *Policraticus sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*, WEBB, C. (ed.), Oxford, 2 vol, 1909, vol. 2, I, p. 282, 11-22.

[19] GRELLARD, C., "Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury", en DEMOUY, P. (ed.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XII^e siècle,* Brepols, París, 2008, pp. 167-189, p. 175.

de "*illitteratus*" no significaban siempre diferentes niveles de educación, sino más bien diferentes tipos de educación. De este modo, tal como alega Catherine König-Pralong, la división entre las elites clerical y laica –por no hablar de la mayoría de las personas– aparece explícitamente en la literatura clerical medieval. Latina y erudita, ella vehiculiza una imagen social que desvaloriza al laico. El laico es relegado a la sombra del clérigo. Su forma de vida es servil y su cultura se presenta como un defecto de cultura.[20] En el período que va del 1200 al 1380 podemos decir que los clérigos eran aquellos que habían cumplido el curso de formación superior típico del siglo XIII, es decir, el ciclo de estudios regular en la Facultad de Artes o en la Facultad de Teología. Vemos, así, el nacimiento de lo que es la clericatura científica la cual reunía en su seno a aquellos hombres de ciencia universitarios. Al respecto, Herbert Grundmann planteó el nacimiento de un tercer poder esencialmente fundado en la posesión del saber –el *studium*– al lado de los poderes político (*regnum*) y eclesiástico (*sacerdotium*).[21] El *studium* encarnado por las Universidades, constituye un campo intelectual unificado, a pesar de las tensiones internas. En Oxford, y sobre todo, en París –universidades donde domina la ciencia teológica–los maestros en teología se constituyen en una elite intelectual[22] que se autoadjudica una competencia de pericia universal, excediendo el dominio científico para extenderse hacia las esferas política y social.[23] En conclusión, a lo largo de todo este recorrido observamos en toda su potencialidad a la Iglesia institucional, la cual agrupa en su seno un triple clericalismo –eclesiológico, político y científico–, que permite identificar la Iglesia al clero, al tiempo que reconduce el poder político al poder supremo del papa, y reúne las diversas cualidades científicas en el campo de competencia de la Teología.

---

[20] KÖNIG-PRALONG, C., *Le bon usage des savoirs...,* op.cit., p. 26.

[21] GRUNDMANN, H., "Sacerdotium- Regnum-Imperium", op.cit.

[22] Cf. MARMURSZTEJN, E., *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, op.cit.

[23] Cf. KÖNIG-PRALONG, C., "Évaluations des savoirs d'importation dans l'université médiévale: Henri de Gand en position d'expert", *Revue européenne des sciences sociales*, 46, 141, 2008, pp. 11-28; WEI, I. P., "The masters of theology at the University of Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries: an authority beyond the schools", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester,* 75, 1993, pp. 37-63.

La monarquía sabia como matriz inclusiva de la totalidad clerical

Marcando la diferencia con sus contemporáneos, en el pensamiento de Christine no parece haber lugar para los clericalismos sacerdotal y político, no al menos en manos de la Iglesia. Por el contrario, Christine es sensible al clericalismo científico. De hecho, su definición de clero se restringe casi exclusivamente a los estudiantes y maestros universitarios, tal como aparece en su *Livre du Corps de policie,* en la tercera parte destinada al "*III estas du peuple*".[24] Allí, Christine reduce la categoría de *"clergie"* al *"studium"*, al tiempo que convierte al clero en la parte más preeminente del tercer estado dividido a su vez en *"clergie"*,[25] *"bourgois et marchans"*, [26] y *"gens de mestier et les laboureux de terre"*:[27]

> Et pour ce que l'estat de clergié est entre les autres hault et noble et digne d'onneur, je m'adrecerai premierement a icellui, c'est mon entente, aux *estudians* si comme en l'université de Paris ou autre part.[28]

Si bien el clero forma parte del tercer estado, no existen dudas de su importancia capital para el reino. No sin razón, una de las primeras "palabras sustanciales" que salen de la boca del soberano en "rey predicador", tiene que ver con aquella idea reivindicada por la tradición escolar, que atribuía la prosperidad del reino al desarrollo de las ciencias en la Universidad. De este modo, pronuncia el rey su sentencia: *"Les clers, où a sapience, l'en ne peut trop honnourer, en tant que sapience sera honnourée en ce royaume, il continuera en prosperité, et quant deboutée y sera, il decherra"*.[29] La preeminencia del clero se resume en un clericalismo de tipo científico, vaciado de su componente sacerdotal y político. Ni el clero se define por la tonsura, ni al interior de esta *"clergie"* se encuentran los prelados, quienes aparecen excluidos de este grupo. Sin duda, el clericalismo de Christine es netamente intelectual e incluye a toda aquella comunidad de elegidos, que gracias al tesoro de su intelecto se dedicaban a las ciencias. No obstante, tal como hemos demostrado a lo largo de estas páginas, el rey clérigo que Christine diseña en su *Livre des fais* se presenta como una matriz,

---

[24] Cf. ADAMS, T., "The Political Significance of Christine de Pizan's Third Estate in the *Livre du corps de policie*", *Journal of Medieval History*, 35, 2009, pp. 385-398.

[25] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie*, op.cit., III, 4, p. 96.

[26] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie*, op.cit., III, 6, p. 100.

[27] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie*, op.cit., III, 9, p. 106.

[28] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre du Corps de policie*, op.cit., III, 4, p. 96.

[29] CHRISTINE DE PIZAN, *Livre des fais,* op.cit., t. 2, III, 14, p. 49.

una arquitectura que contiene a la Universidad, al tiempo que el ejercicio de las ciencias en el plano operativo termina alterando tanto el método como el contenido y la finalidad de los saberes. Precisamente, porque la clericatura portada por un rey deja de ser inevitablemente un fin en sí, para transformarse en un medio de la ciencia del príncipe. En este sentido, cabe preguntarse si este juego de transferencias e incorporaciones de la Universidad y sus ciencias en la arquitectura regia, no termina por colocarnos frente a un nuevo fenómeno de resemantización del término *"clergié"*. Y en este sentido, la política como ciencia arquitectónica que ordena y comanda al resto de las ciencias parece ser el patrón definitorio de esta nueva clericatura auspiciada por el rey. Poco antes de escribir su *Livre des fais*, en la *Mutacion de Fortune*, la escritora repudiaba que existiesen hombres, que ignorando las ciencias, fuesen llamados clérigos, mientras otros, que por el contrario dominaban la ciencia política, eran excluidos de la clericatura:[30]

> Et, en moi tournant de touz lez/ /Y vi aucuns clercs appeliez/Qui de clergie plus foison/Ne sçavoient qu'un oison…/Mais trop me desplaisoit que clercs/Fussent nommez gens sanz science…/Et d'autres non clercs appelez/Bons et vailanz et de tous lez,/Livres de belle policie /Pourchacent et main et ressie,/Et les histoires des vaillans,/Qui furent preux et travaillans/Et de soy gouverner par meurs/Prudens et bons, sages et meurs./Et tieulx gens appeller se Peullent/Clercs qui science aiment et veulent,/Et si ne peut qu'ilz n'en acquierent,/Quant par diligence la quierent.[31]

Finalmente, el *Livre des fais* despliega una arquitectónica del poder real en donde la clericatura, restringida a un patrón científico, es racionalizada al interior de la matriz monárquica dando lugar a un nuevo fenómeno clerical. ¿Pero acaso hemos de ver aquí el final de las transferencias? ¿La matriz monárquica solo incorpora al clericalismo científico? O por el contrario, a partir de lo estudiado, podemos sugerir una incorporación de los otros dos clericalismos.

---

[30] En efecto, tal como reconoce la autora en el *Livre de la paix*, los más sabios no siempre resultan ser los clérigos, sobre todo en lo relativo a la praxis política "Mais neantmoins voit on a la foiz des plus grans clercs si que le dit la ruse, et il est vray, n'estre pas les plus sages. C'est assavoir les plus prudens en fait de gouvernement et policie, ne mesmement en parolle, combien que clergie l'aprengne et le demonstre, et bien est vray que yceulx bien le savoient dire et par raisons monstrer selon les livres, mais plusieurs en y a qui a mectre a oeuvre a paines si aplicqueroient et es choses mondaines pou seroient habilles; pour ce disons que sages est cil qui sagement fait bonne euvre et non cil qui la scet seulement sans en savoir ouvrer", CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de la paix,* op.cit., I, 7, p. 212.

[31] CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre de Mutacion de Fortune,* op.cit., t. II, pp. 60-64. Sobre la cuestión, cf. DELUZ, C., "Quelques aspects de la nouvelle clergie dans la société des XIV^{e} et XV^{e} siècles", en *Le clerc au Moyen Âge*, *Senefiance*, 37, 1995, pp. 134-147.

Respecto a la supremacía política, la autora establece sólidamente los fundamentos de la monarquía hereditaria, a partir de la jurisprudencia y de un naturalismo de estado, que hacen del rey francés un *"imperator in regno suo"*.[32] Pero lo que interesa, aquí, es más bien la transferencia de sacralidades y autoridades que se produce desde la esfera eclesiástica a la monárquica. Y en este sentido, es justamente la idea de una "monarquía científica" la que parece operar una transformación en los patrones que definen tanto al clericalismo sacerdotal como político en manos de la Iglesia: "lo sagrado" y "la verdad". El paradigma de "la arquitectónica" dentro del cual se inscribe el rey sabio de Christine termina por alterar necesariamente ambos componentes. La ausencia de mediaciones eclesiásticas es reemplazada por la aparición de mediaciones científicas "administradas" por el rey poseedor de la ciencia arquitectónica, en tanto conocedor de las últimas causas y los últimos fines. El misterio sacramental se transfigura en un misterio científico cuyo administrador principal no es otro que el soberano sabio, en tanto encarnación más perfecta de un saber total. Toda la arquitectura eclesial es de este modo incluida al tiempo que inevitablemente transformada en el seno de la arquitectura monárquica.

[32] RODRIGUEZ, J. E., "Los fundamentos de la monarquía hereditaria en la obra política de Christine de Pizan", *Temas Medievales*, 27, 2, 2019.

CONCLUSIONES

Christine de Pizan diseña una matriz monárquica concebida a modo de una arquitectura viviente de ciencias. Sustancialmente distinta a los tipos aristotélicos difundidos en la Edad Media tardía, esta nueva especie de rey sabio, que emerge asimismo del aristotelismo medieval, lejos de contenerse en la reflexión y acción legislativa y en el acto prudente del *consilium*, aparece como la racionalización más perfecta de la sabiduría aristotélica. Su originalidad consiste en la sistematización –en su seno– de la "ciencia arquitectónica" de Aristóteles por medio del vínculo de los componentes que la constituyen: la clasificación y la operación. La arquitectura de ciencias que es el soberano sabio se despliega, así, tanto en el plano de lo clasificatorio como en el de lo operatorio. Contenedor de saberes, a modo de una "totalidad", el rey de Christine aparece como un clérigo, más específicamente, como un *magister* que corona la jerarquía universitaria. La inclusión de la Universidad al interior de la arquitectura regia trae como consecuencia una transferencia, tanto de los conocimientos como de las funciones que por aquel entonces pretendía encarnar el *studium* universitario. El *magisterium scientiae* como el *magisterium ecclesiae* son por lo tanto absorbidos por el rey que domina la totalidad de las ciencias, en cuya cima se encuentra la Teología. Esto no implica de modo alguno ni la mera reproducción de un clericalismo científico ni la teologización de lo político. Precisamente, porque el registro operativo, en otras palabras, la praxis política de unas ciencias que son aplicadas a realidades y problemáticas concretas de gobierno aparece como el principio que subordina los diversos saberes a la ciencia política. La Política imprime necesariamente un carácter tangente a las ciencias poseídas por el soberano sabio, y al hacerlo produce tanto una resignificación de sus métodos y contenidos, como una reconfiguración de sus fines. La *scientia principalis* deviene, de este modo, una *scientia principis* que racionaliza la amplia paleta de saberes al tiempo que promueve su instrumentalización en beneficio del colectivo laico de los gobernados. Esta racionalidad gubernamental abre paso al juego de las positividades terrestres del Estado, que aparece consustanciado a la arquitectura regia. Por consiguiente, no se trata aquí de mesurar en qué

medida el pensamiento de Christine produce una "teologización de lo político", o en sentido inverso, una "politización de lo teológico", puesto que ambos fenómenos son posibles a partir de una imbricación que se opera al interior del individuo regio. No es posible la disociación entre realeza (*imperium*) y clericatura (*studium*) en tanto ambas se encuentran consustanciadas en un nuevo regimen: la monarquía científica. Lo importante, aquí, antes que pensar en modelos dicotómicos (teologización de lo político/politización de lo teológico), es observar la alteración de los patrones de mediación que se produce en el modelo de la autora. Allí, el Bien Supremo resulta únicamente alcanzable por las ciencias poseídas y ejercidas por el rey. Dentro de este esquema, no importa si dicho Bien es concebido en un sentido teológico o más bien político, puesto que el rey sabio se encuentra en condiciones de satisfacer la obtención de ambos bienes. Y en este sentido, en tanto ambas potencialidades son reunidas en el rey, cabe suponer una unidad político-teológica del Bien Supremo del reino. En todo caso, es la "ciencia total" del rey la que establece un determinado regimen de verdad como fundamento del Estado. Las ciencias aparecen, así, como las mediaciones que permiten alcanzar el fin (es) de la comunidad política. Esto implica inevitablemente una resignificación y reconfiguración de "lo sagrado", tanto en su contenido como en el staff de sus administradores. Nace, así, "lo sagrado científico" definido por las ciencias al servicio de la Política, en otras palabras, definido por un rey arquitecto poseedor de la ciencia arquitectónica. La arquitectura eclesial es por completo incorporada al interior de la arquitectura monárquica. Dentro de este sistema, no hay necesidad de Iglesia (institución), en tanto la matriz de configuración de lo social pasa a ser la monarquía científica. Dominar las mediaciones implica consecutivamente el poder de establecer la verdad, movimiento que expresa lo suficientemente bien el calificativo de un rey *verus inquisitor*, en su doble registro funcional, como investigador y como juez. El rey deja de ser aquel *filius ecclesiae*, producto de un ritual de consagración (*sacre royal*), quien ha sido despojado de su rol de constructor en favor de los eclesiásticos. No obstante, si el rey sabio de Christine recupera dicho papel, no es ya en calidad de *rector ecclesiae*, entendido en el sentido cesaropapista tardo antiguo como los soberanos carolingios; precisamente, porque la sabiduría regia se ha transformado por las ciencias y su operatividad pública. Si ya no son necesarias las mediaciones eclesiásticas para explicar la sacralidad real; si no hay instancia que medie entre el rey y la verdad divina, esto no se explica simplemente por la homologación entre realeza y sabiduría bíblica universal. En tanto la sabiduría ha cambiado de sustancia, y en tanto esta es definida por la operatividad de las ciencias en manos del rey, los *mysteria* cambian tanto de

canal como de agentes intercesores. La operación de las ciencias reemplaza a la versión sacramental, mientras que el rey sabio reemplaza la intermediación sacerdotal. El rey constructor, *rector ecclesiae* de estilo constantiniano y carolingio se transforma en una nueva especie: un rey arquitecto que a semejanza del Cristo celeste y como el apóstol Pablo, fundador de un sistema de Iglesia, coloca los fundamentos del reino, *ut sapiens architectus fundamentum posui*, no ya como un rey homologable a Salomón, sino como un monarca sabio salido de las entrañas del aristotelismo y actualizado por las ciencias universitarias. Todas las funciones de la arquitectura eclesial, mesurables en un triple clericalismo –sacerdotal, político, e intelectual– son absorbidas en esta nueva arquitectura monárquica. Anuladas las mediaciones eclesiásticas y reemplazadas por las mediaciones científicas, en tanto nuevos secretos de Estado, el misterio de lo sagrado aparece bajo el dominio de una monarquía científica. El intelecto regio es por completo homologable al *logos* divino en toda su esencia performativa. La consagración eclesiástica y los sacerdotes que consagran, en otras palabras, todo el imperio visible de la Iglesia, es borrado por completo de esta nueva arquitectura regia. Por su parte, la invisibilidad de la institución eclesial no es más que la marca de una realeza antropocéntrica encarnada en el intelecto de la comunidad política: el rey. La monarquía científica diseñada desde la hermenéutica aristotélica se abre paso, así, hacia una nueva racionalidad gubernamental, al tiempo que permite pensar los fundamentos del Estado a partir de un nuevo registro de lo sagrado, que pasa a ser definido en función de la operatividad de las ciencias bajo el dominio del rey, soberano arquitecto.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de Christine de Pizan

CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, SOLENTE, S. (ed.), Honoré Champion, 1936-1940, t. 2.

–, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V,* DESGRUGILLERS-BILLARD, N. (ed.), Paleo, Clermont-Ferrand, 2009.

–, *Le Livre du Corps de policie*, KENNEDY, A. J. (ed.), Honoré Champion, París, 1998.

–, *The Book of Peace*, GREEN, K. - MEWS, C. J. - PINDER, J. - VAN HEMELRYCK, T. (eds.), Pennsylvania State University Press, Pensilvania, 2008.

–, *La Città delle Dame*, RICHARDS, E. F. - CARAFFI, P. (eds.), *La Città delle Dame*, Carocci, Roma, 2007.

–, *Le Chemin de longue étude,* TARNOWSKI (ed.), Librairie générale française, París, 2000.

–, *Le livre de l'advision Cristine*, RENO, C. - DULAC, L. (eds.), Honoré Champion, París, 2001.

–, *Le Livre de Mutacion de Fortune,* SOLENTE, S. (ed.), Picard, París, 1959, 4 t.

–, *Le Livre des trois vertus*, CANNON-WILLARD, C. (ed.), Honoré Champion, París, 1989.

Fuentes secundarias

AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, DOMBART, B. - KALB, A. (eds.), Teubner, Leipzig, 1928-1929.

–, "Sermo LXVIII", en "Semones ad populum", MIGNE, J-P. (ed.), *Patrologia Latina*, París, 1844-1855, vol. 38.

ALBERTO DE BEZANIS, *Cronica pontificum et imperatorum,* HOLDER-EGGER, O. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1908, vol. 3.

ALBERTO DE SAJONIA, *Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia,* PATAR, B. (ed.), Editions de l'institut supérieur de philosophie, Lovaina la Nueva, 1999, t. 41.

"Anonymi Liber de Rebaptismate", MIGNE, J-P. (ed.), *Patrologia Latina*, París, 1844-1855, vol. 3.

ANTONIO AVERLINO "IL FILARETE", *Trattato di architettura*, FINOLI, A. M. - GRASSI, L. (eds.), Il Polifilo, Milán, 1972.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, ZUCCHI, H. (ed.), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978 (1986).

–, *Ética Nicomaquea,* PALLÍ BONET, J. (ed.), Gredos, Madrid, 1985,

–, *Etica Nicomáquea*, SINNOTT, E (ed.), Colihue, Buenos Aires, 2007.

ARNOLDUS GHEYLOVEN ROTERODAMUS, *Gnotosolitos parvus*, WEILER, A. (ed.), Brepols, Turnhout, 2008.

"Authentique des reliques de la Passion signé par l'empereur Baudouin II à Saint-Germain-en-Laye", en *Corpus numérique sur l'histoire du château et des jardins de Saint-Germain-en-Laye,* 1124-1933.

BEDA EL VENERABLE, *De temporum ratione*, en JONES, C. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina,* Brepols, Turnhout,1977.

BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou Tresor,* CARMODY, F. (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1948.

BUENAVENTURA, "Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in librum II", en *Opera omnia*, PP. Collegii a S. Bonaventura (ed.), 1885, t. 2.

CASSIODORI DISCIPULUS, "Commentaria in epistulas sancti Pauli; Ad Corinthios I", MIGNE, J-P. (ed.), *Patrologia Latina,* París, 1844-1855, vol. 68.

CIPRIANO, *Epistola* 39, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 39, 1885.

Chartularium Universitatis Parisiensis, DENIFLE, H. - CHÂTELAIN, E. (eds.), París, 1889-1897, 4 t.

Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI, DOUËT D'ARCQ, L. (ed.), J. Renouard, París, 1863, t. 1.

Chronique des règnes de Jean II et de Charles V, DELACHENAL, R. (ed.), Société de l'histoire de France, París, 1910-1916.

Chronique du Religieux de Saint-Denys, BELLAGUET, L. (ed.), París, 1841

Computistica aevi carolini saec. 9, en BORST, A. (ed.), *QQ Geistesgesch*, 21, 2006.

Concordia discordantium canonicum, MIGNE, J-P. (ed.), *Patrologia Latina*, París, 1844-1855, vol. 187.

CONRADO DE MARBURGO, *Yconomica*, en KRÜGER, S. (ed.), Staatsschriften 3, 2, 1977.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia,* DE RICCI, P-G., (ed.), Mondadori, Milán, 1965.

DE L'ECLUSE DESLOGES, P-M. (ed.), *Mémoires de Maximilien de Béthune, Duc de Sully, principal ministre d'Henri le Grand, mis en ordre, avec des remarques,* Londres, 1745.

DENIS FOULECHAT, *Le Policraticus de Jean de Salisbury, traduit par Denis Foulechat 1372, Livre IV*, BRUCKER, C. (ed.), Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1985.

DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, BAUR, L. (ed.), Aschendorff, Munich, 1943.

EGIDIO ROMANO, *De Regimine principum*, Minerva, Francfort-sur-le-Main, 1968.

–, *Li livres du gouvernement des rois*, MOLENAER, S. (ed.), The Macmillan Company, Nueva York, 1898.

EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, HOLDER-EGGER, O. (ed.), Hannover-Leipzig, MGH, *Scriptores Rerum Germanicorum in Usum Scholarum*, 1911.

–, "Annales Francorum", en TEULET, A. (ed.), *Œuvres complètes d'Éginhard,* Renouard, París, 1840-1843.

ENGUERRAND DE MONSTRELET, *La Chronique d'Enguerran de Monstrelet en deux livres avec pièces justificatives: 1400-1444*, DOUËT D'ARCQ, L. (ed.), J. Renouard, París, 1860.

EUSTACHE DESCHAMPS, *Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, QUEUX, P. - RAYNAUD, G. (eds.), Didot, París, 1878-1894, 9 vols.

ÉVRART DE TRÉMAUGON, *Le Songe du Vergier,* SCHNERB-LIÈVRE, M. (ed.), CNRS, París, 1982, 2 vols.

GREGORIO MAGNO, "Regula pastoralis", en MIGNE, J. M. (ed.), *Patrologia Latina*, París, 1844-1855, vol. 77.

GREGORIO NACIANCENO, *Discours* 1-3, en BERNARDI, J. (ed.), Les Editions du Cerf, París, 1978.

HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradition Apostolique*, 8, 9, 12, 14, BOTTE O.S.B. (ed.), *Sources chrétiennes*, 11, Editions du cerf, París, 1946.

ISIDORO DE SEVILLA, "Etymologiae", en MIGNE, J. M. (ed.), *Patrologia Latina,* París, 1844-1855, vol. 82.

JEAN CORBECHON, *Le Livre des Propriétés des choses. Une encyclopédie au XIV^e siècle*, RIBÉMONT, B. (ed.), Stock, París, 1999.

JEAN GERSON, "De probatione spirituum", en GLORIEUX, P. (ed.), *Œuvres complètes*, Desclée, París, 1959-1973, vol. 9.

–, "Vivat rex", en GLORIEUX, P. (ed.), *Œuvres complètes,* Desclée, París, 1968, vol. 7.

–, "Sermo in dominica secunda quadragesimae", en *Opera Omnia*, DU PIN, L. E. (ed.), Amberes, 1728, vol. 3.

JERÓNIMO, "Epistola 52", en MIGNE, J. M. (ed.), *Patrologia Latina,* París, 1844-1855, vol. 22.

JUAN DE SALISBURY, *Policraticus sive de nugis curialium et de vestigiis philosophorum*, WEBB, C. (ed.), Oxford, 1909, 2 vols.

JUAN DUNS SCOTO, "De triplici genere contemplationis", MIGNE, J-P. (ed.), *Patrologia Latina,* París, 1844-1855, vol. 198.

LEON BATTISTA ALBERTI, *L'architettura* [*De re aedificatoria*], ORLANDO, G. (ed.), Il Polifilo, Milán, 1966, vol. 1.

Mandements et actes divers de Charles V (1364-1380), DELISLE, L. (ed.), París, 1874.

MATIAS FLACIUS, *Clavis Scripturae Sacrae seu De sermone Sacrarum Literarum, altera pars,* Ex officina Hervagiana, Basilea, 1581.

MATTHIEU PARIS, *Historia Anglorum, sive, ut vulgo dicitur, Historia minor. Item eiusdem Abbreviatio Chronicorum Angliæ,* en MADDEN, F. (ed.), Longmans, Green, Reader and Dyer, Londres, 1866-1869.

NICOLAS DE MÉTHONE, "Réfutation des Éléments de théologie de Proclus", en BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, Le Cerf, París, 2009.

–, *Chronica Majora*, "Additamenta", LUARD, H. R. (ed.), Longman, Londres, 1882, vol. 6.

–, *Chroniqua Majora*, Corpus Christi College, Cambridge, ms. 16, fol. 141v.

NICOLAS DE BAYE, *Journal (1400-1417),* TUETEY, A. (ed.), J. Renouard, París, 1885.

NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*", MENUT, A. (ed.), *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 60, 6, Filadelfia, 1970.

–, *Le Livre des éthiques d'Aristote*, MENUT, A. D. (ed.), Stechert, Nueva York, 1940.

Ordonnances des rois de France de la troisième race, SECOUSSE, M. (ed.), París, 1745, vol. 7.

PEDRO ABELARDO, "Logica ingredientibus", en GEYER, B. (ed.), *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI (1919-1927)*, Aschendorff, Munich, 1919.

PEDRO LOMBARDO, "In Epistolam I ad Corinthios", en *Collectanea in omnes D. Pauli apostoli epístolas*, *Patrologia Latina*, MIGNE, J-P. (ed.), París, 1844-1855, vol. 191.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *Le Songe du vieil pèlerin*, COOPLAND, G. W. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1969, 2 t.

–, *Songe du viel pelerin*, Blanchard, J. (ed.), Droz, Ginebra, 2015.

PRISCIANO, "Institutiones grammaticae", *Grammatici Latini, II-III*, HERTZ, M. - KEIL, H. (eds.), Teubner, Leipzig, 1855-1859, vol. 2.

RABANO MAURO, "Liber de computo", McCULLOH, J. - STEVENS, W. (eds.), *Rabani Mauri Martyrologium. Liber de computo*, Brepols, Turnhout, 1979.

ROBERT GAGUIN, *Epistole et orationes, texte publié sur les éditions originales de 1498*, THUASNE, L. (ed.), París, 1903, vol. 2.

ROGER BACON, *Opus maius*, BRIDGES, J. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1897-1900, 3 vols.

Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collection, MANSI, G. (ed.), 1759, vol. 22.

SÉNECA, *Naturales quaestiones,* HINE, H (ed.), Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1996.

SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Chronica cum continuationibus,* PERTZ, G. H. (ed.), Hannover, 1844 (MGH, *Scriptores* 5 y 6).

TERTULIANO, *De Exhortatione Castitatis,* 7, KROYMANN E. (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 70, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna-Leipzig, 1906.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae,* en *Corpus Thomisticum*: https://www.corpusthomisticum.org/

–, *Sententia libri Politicorum*.

–, *Sententia libri Metaphysicae*.

–, *Sententia libri Ethicorum*.

–, *Scriptum super Sententiis*.

–, *Summa contra Gentiles*.

–, *Super Super Boetium De Trinitate*.

–, *De regno ad regem Cypri*.

–, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*.

–, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*.

–, *Expositio super Isaiam ad litteram*.

–, *Sermo dominica secunda post Trinitatem*.

–, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*,

–, "Sermo XIII", "Homo quidam fecit cenam magnam", en BATAILLON, L., *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 67, 1983, pp. 353-369.

–, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, DECKER, B. (ed.), Brill, Leiden, 1955.

–, *La Royauté, au roi de Chypre,* CARRON-FAIVRE, D., (ed.), Vrin, París, 2017.

VALERIO MÁXIMO, *Actions et paroles mémorables*, CONSTANT, P. (ed.), Garnier, París, 1935, vol. 2.

VIARD, J. (ed.), *Les grandes chroniques de France*, París, 1920-1953.

VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum maius: Speculum doctrinale,* BELLÈRE, B. (ed.), Douai, 1624.

–, *De l'Institution morale du Prince*, MUNIER, C. (ed.), Cerf, París, 2010.

Bibliografía secundaria

ABELSON, P., *Seven Liberal Arts*, Russel et Russel, Nueva York, 1965.

ADAMS, T., "The Political Significance of Christine de Pizan's Third Estate in the *Livre du corps de policie*", *Journal of Medieval History*, 35, 2009, pp. 385-398.

ANDERSON, W. L, *The Discernment of Spirits. Assesing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2011.

ANDRONACHE, M., "Academien, geometrien, phisicien et autres scientifiques dans la première traduction en français de *La Cité de Dieu* de saint Augustin par Raoul de Presles (1371-1375)", en BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014, pp. 159-190.

ANGOTTI, C., "Le cloître, la cour, l'université. Nouvelles pratiques et nouveaux savoirs (XII[e]-XIV[e] siècle)", en MAZEL, F. (ed.), *Nouvelle Histoire du Moyen Âge*, Seuil, París, 2021, pp. 487-503.

ASAD, T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

–, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's, *The Meaning and End of Religion*", *History of Religion*, 40, 3, 2001, pp. 205-222.

–, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Standford, 2003.

AUTRAND, F., *Christine de Pizan: une femme en politique,* Fayard, París, 2009.

–, *Charles V*, Fayard, París, 1994.

–, "Mémoire et cérémonial: la visite de Charles IV à Paris", en DULAC, L. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Une femme de lettres au Moyen Age: études autour de Christine de Pizan*, Paradigme, Orleans, 1995, pp. 91-103.

–, "La visite de l'empereur Charles IV en France", *Bulletin de la société des amis de l'Institut historique allemand*, 1, 1995, pp. 15-28.

AVRIL, F., "Le parcours exemplaire d'un enlumineur parisien à la fin du XIV[e] siècle: la carrière et l'œuvre du maître du *Policratique* de Charles V", en FLEITH, B. - MORENZONI, F., *De la sainteté à l'hagiographie*, Droz, Ginebra, 2001, pp. 265-282.

BALLARD, E. G., *Philosophy and the Liberal Arts*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Boston-Londres, 1989.

BALZAMO, N., "La querelle des reliques au temps de la Renaissance et de la Réforme", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* 2015, 77, 1, pp. 103-113.

BARBEY, J., *Être roi. Le roi et son gouvernement en France de Clovis à Louis XVI*, Fayard, París, 1992.

BASCHET, J., *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Flammarion, París, 2016.

BERGER, S., *La Bible française au moyen age*, Slatkine, Ginebra, 1967.

BERTELLONI, F., "Preparación del ingreso de la Política de Aristóteles en Occidente", *Anuario de Filosofía jurídica y social*, 9, pp. 337-370.

BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014.

–, "Le legs du moyen âge", en DUCHÉ, V. (ed.), *Histoire des Traductions en Langue Française, XV^e^-XVI^e^ siècles*, Verdier, París, 2015.

–, "La constitution d'une bibliothèque royale: la Librairie de Charles V", en BELIN, O. - MAYAUX, C. - VERDURE-MARY, A. (eds.), *Bibliothèques d'écrivains: Lecture et création, histoire et transmission*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018.

BERTRAND, P., "Authentiques de reliques: authentiques ou reliques?", *Le Moyen Age*, 112, 2, 2006, pp. 363-374.

BIAGIOLI, M., "The Social Status of Italian Mathematicians, 1450-1600", *History of Science*, 1989, vol. 27, pp. 41-95.

BIBOLET, J-C. (ed.), *Le Mystère de la Passion de Troyes. Mistere de la Passion Nostre Seigneur, Troyes XV^e^ siècle,* Droz, Ginebra, 1987.

BINOCHE, B, *Religion privée, opinión publique,* Vrin, París, 2012.

BJORK, R. E. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Middle Ages,* Oxford University Press, Oxford, 2010.

BRIGUGLIA, G., *Le pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque de la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Les belles Lettres, París, 2016.

BIZZOCCHI, F., "Stato e/o potere. Una lettera a Giorgio Chittolini", *Storia e politica*, 3, 1990, pp. 55-64.

BLANCHARD, J., "Compilation et légitimation au XV^e^ siècle", *Poétique*, 74, 1988, pp. 139-157.

BLANCHARD, J. - QUEREUIL, M. (eds.), *Lexique de Christine de Pizan: Matériaux pour le Dictionnaire du moyen français (DMF)*, Klincksieck, París, 1999.

BLANCO, L., "Note sulla più recente storiografia in tema di 'Stato moderno'", *Storia. Amministrazione. Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica*, 2, 1994, pp. 259-297

BÒNOLI, F. - PILIARVU, D., (ed.), *I lettori di astronomia presso lo Studio di Bologna dal XII al XX secolo*, Clueb, Bolonia, 2001.

BOUCHERON, P., *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édilitaire à Milan (XIV^e^-XV^e^ siècles)*, École française de Rome, Roma, 1998.

–, "L'affaire Boniface VIII", en BOLTANSKI, L. - CLAVERIE, E. - OFFENSTADT, N. - VAN DAMME, S. (eds.), *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Stock, París, pp. 107-131.

BOUCHERON, P. - MENJOT, D., *La Ville médiévale*, Seuil, París, 2003.

BOUCHERON, P. – OFFENSTADT, N. (eds.), *L'espace public au Moyen Âge: débats autour de Jürgen Habermas*, Presses universitaires de France, París, 2011.

BOUCHET, F., "D'un sens l'autre", en BOUCHET, F. - KLINGER-DOLLÉ, A. H. (eds.), *Penser les cinq sens au Moyen Âge. Poétique, esthétique, éthique*, Classiques Garnier, París, 2015, pp. 11-18.

BOUDET, J-P., *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, París, 2006.

–, *Le recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares*, Honoré Champion, París, 1997.

–, *Lire dans le ciel. La bibliothèque de Simon de Phares, astrologue du XV^e siècle*, Centre d'étude des manuscrits, Bruselas, 1994.

–, "Charles V, Gervais Chrétien et les manuscrits scientifiques du collège de Maître Gervais", *Médiévales*, 52, 2007, pp. 15-38.

BOULNOIS, O. (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, Le Cerf, París, 2009.

BOUQUET, M., - DELISLE, L. (eds.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Imprimerie royale, París, 1840-1904, 24 vols.

BOUREAU, A., "Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 46, 6, 1991, pp. 1253-1264.

BOUSMANNE, B. (ed.), *The Library of the Dukes of Burgundy*, Harvey Miller Publishers, Londres, 2020.

BOUTET, D., "Y-a-t-il une idéologie royale dans la Vie de Saint-Louis de Joinville?", en DUFOURNET, J. - HARF-LANCNER, L. (eds.), *Le prince et son historien. La vie de saint Louis de Joinville*, Honoré Champion, París, 1997, pp. 71-99.

BOYLE, L., "The De Regno and the two powers", en TORREL, J-P. (ed.), *Facing History: a different Thomas Aquinas*, Collège Cardinal Mercier, Lovaina la Nueva, 2000.

BOZÓKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Beauchesne, París, 2007.

–, "Variations autour du sang du Christ. Romans du Graal, reliques et légendes", en FRIEDE, S. (ed.), *Autour du Graal. Questions d'approche(s)*, Classiques Garnier, París, 2020, pp. 209-227.

–, "Prolégomènes à une étude des offrandes de reliquaires par les princes", *Pecia. Ressources en médiévistique*, 8, 11, 2005, pp. 91-116.

BRADLEY, D., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997, pp. 514-534.

BRAGUE, R., "Is Physics Interesting? Some Late Ancient and Medieval Answers", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 23, 2, 2002, pp. 183-201.

BRÉMOND, C. - LE GOFF, J. - SCHMITT, J-C. (ed.), "L'exemplum", en *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, fasc. 40, Brepols, Turnhout, 1982.

BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, Seuil, París, 1971.

BRUCKER, C., "*Prudentia*/Prudence aux XII[e] et XIII[e] siècles", *Romanische Forschungen*, 83, 4, 1971, pp. 464-479.

–, "Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pizan: vers une nouvelle conception de l'État et de la société", *Cahiers de recherches médiévales* (XIII[e]-XV[e] siècles), 8, 2001, pp. 227-249.

–, *Sage et sagesse au Moyen Age (XII[e] et XIII[e] siècles). Etude historique, sémantique et stylistique*, Droz, Ginebra, 1987.

BÜTTGEN, P., *Luther et la philosophie*, *Études d'histoire*, Ehess-Vrin, París, 2011.

BYNUM, C., *Jeûnes et festins sacrés, Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Cerf, París, 1994.

CANON WILLARD, C., "The Astrologer's daughter", *Melanges à la mémoire de Franco Simone*, Slatkine, Ginebra, 1980, pp. 95-111.

CANNING, J., *A History of Medieval Political Thought: 300–1450,* Routledge, Londres- Nueva York, 2005.

CAROTI, S., "Eléments pour une reconstruction de la philosophie de la nature dans les *Quodlibeta* de Nicole Oresme", en QUILLET, J. (ed.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du colloque de l'Université de Paris XII*, Vrin, París, 1990, pp. 85-118.

CARTON. C. L., *Essai sur l'histoire du Saint Sang depuis les premiers siècles du christianisme*, Vandercasteele-Werbronck, Brujas, 1850.

CATTIN, Y., *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, L'Harmattan, París, 2001.

CERRITO, S., "Le lexique politique dans la traduction de *La Cité de Dieu* de saint Augustin par Raoul de Presles (1371-1375). Observations sur le livre IV", en BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014, pp. 213-234.

CERQUIGLINI-TOULET, J., "Le schéma des cinq sens, d'une théorie de la connaissance à la création de formes littéraires", *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della 'Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino'"*, 10, 2002, pp. 55-70.

CHABOD, F., "Esiste uno Stato del Rinascimento?", *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Turín, 1967, pp. 591-623.

CHATENET, M. - DE JONGE, K. – OTTENHEIM, K. (eds.), *Public Buildings in The Early Modern Europe*, Brepols, Turnhout, 2010.

CHAZAN, M., "Guillaume de Nangis et la translation de l'empire aux rois de France", en AUTRAND, F. - GAUVARD, C. - MOEGLIN, J-M. (eds.), *Saint-Denis et la royauté: Études offertes à Bernard Guenée*, Éditions de la Sorbonne, París, 1999.

CHOISY, F., *Histoire de France sous les règnes de s. Louis, de Philippe de Valois, du roi Jean, de Charles V et de Charles VI*, París, 1750.

CHOPIN-PAGOTTO, M., **"***La prudence* dans les Miroirs des princes", *Chroniques italiennes*, 60, 1999, pp. 87-98.

CHRISTIN, O., *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e^ siècle*, París, 1997.

COCHIN, H., "Pétrarque et les rois de France", *Annuaire Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1917, pp. 127-146.

Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age: Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan, Droz-Honoré Champion, Ginebra-París, 1994.

COMTE-SPONVILLE, A., *Dictionnaire philosophique*, Quadrige, Presses universitaires de France, París, 2001.

CONTAMINE, P., *Guerre, état et société à la fin du Moyen Âge: Études sur les armées des rois de France, 1337–1494*, Mouton, París-La Haya, 1972.

CROUZET-PAVAN, E., *Renaissances italiennes 1380-1500*, Albin Michel, París, 2007.

CUVA, A., "Il Sangue di Cristo nel 'De Missarum Mysteriis' du Papa Innocenzo III", *Sangue e antropologia*, 7, 1, Roma, 1999, pp. 649-665.

DAHAN, G., "Thomas d'Aquin et l'allégorie", *Studium. Filosofía y Teología*, 24, 48, 2021, pp. 103-115.

DALLALI, M., *Débat inexistant ou paroles persistantes: la théologie des reliques au Moyen Âge, autour du 'De pigneribus sanctorum de Guibert de Nogent'"*, tesis "Maîtrise en Histoire", Faculté des Études Supérieures, Universidad de Montréal, 2010.

DEFOURNEAUX, M. - DOSSAT, Y. (eds.), "Inquisition", *Encyclopædia Universalis*, URL : http://www.universalis-edu.com.janus.bis-sorbonne.fr/encyclopedie/inquisition/

DEJOUX, M., *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Presses universitaires de France, París, 2014.

DE LAUNAY, M., "Sécularisation", en Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, París, 2004.

DE LIBERA, A., *La pensée médiévale,* Encyclopædia Universalis, 2017.

–, *La Philosophie médiévale,* Presses universitaires de France, París, 1998.

DE LUBAC, H., *Surnaturel. Études historiques*, *nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques*, en SALES, M. (ed.), Desclée de Brouwer, París, 1991, pp. 449-471.

DELISLE, L. (ed.), *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale, III,* Imprimerie nationale, París, 1881.

–, *Recherches sur la librairie de Charles V,* 2, Honoré Champion, París, 1907.

DELOGU, D., *Theorizing the Ideal Sovereign: The Rise of the French Vernacular Royal Biography*, University of Toronto Press, Toronto, 2008.

DELUZ, C., "Quelques aspects de la nouvelle clergie dans la société des XIV[e] et XV[e] siècles", en *Le clerc au Moyen Âge*, *Senefiance*, 37, 1995, pp. 134-147.

DEMOUY, P., *Le sacre du roi. Histoire, symbolique, cérémonial*, La Nuée Bleue, París, 2016.

DEPREUX, P., "Reliques", en GAUVARD, C. - DE LIBERA, A. - ZINK, M. (eds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 2002, pp. 1198-1199.

DESTEMBERG, A., *L'honneur des universitaires au Moyen Âge. Étude d'imaginaire social*, Presses universitaires de France, París, 2015.

DEVAUZ, J., "De la biographie au miroir du prince: le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* de Christine de Pizan", *Le Moyen Age*, 116, 3-4, 2010, pp. 591-604.

Diccionario Ilustrado Latino-Español, Vox, Barcelona, 2009.

DINI, V. - STABILE, G., *Saggezza e prudenz*a, Liguori, Nápoles, 1983.

DOBBELAERE, K., *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Pie-Peter Lang, Bruselas, 2002.

DUBREUCQ, A., "Fils de l'Église: genèse et développement d'une conception chrétienne du pouvoir royal", en ROUCHE, M. (ed.), *Clovis, histoire et mémoire. Actes du Colloque International d'Histoire de Reims, du 19 au 25 septembre 1996*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 1997, vol. 2, pp. 85-102.

DUCOS, J - GOYENS, M. (eds.), *Traduire au XIV^e siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, Honoré Champion, París, 2015.

DUDON DE SAINT-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, en LAIR, J. (ed.), *Mélanges de la Société des Antiquaires de Normandie*, 13, Caen, 1865.

DULAC, L., "Christine de Pizan, femme de science, femme de lettres", en DULAC, L. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Une femme de lettres au Moyen Age: études autour de Christine de Pizan*, Paradigme, Orleans, 1995, pp. 5-22.

DURAND, J - LAFFITTE, M. (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Réunion des musées nationaux, París, 2001.

EISENSTADT, S., "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129, 1, 2000, pp. 1-30.

ELLUL, J., *Histoire des institutions. Le Moyen Âge,* Presses universitaires de France, París, 2013.

ESCHMANN, I., "Saint Thomas Aquinas on the two powers", *Mediaeval Studies*, 20, 1958, pp. 177-205

ESPINAS, E. - PIRENNE, H. (eds.), "Première partie: des origines à l'époque bourguignonne", en *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre (1377-1790)*, La Gorgue- Kiessling, Ypres-Bruselas, 1920, t. 3.

Études d'histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod, Slatkine, Ginebra, 1975.

FAVIER, J., "Les légistes et le gouvernement de Philippe le Bel", *Journal des savants*, 1969, 2, 1, pp. 92-108.

FIANU, K. - GUTH, D. (eds.), *Écrit et pouvoir dans les chancelleries médiévales. Espace français, espace anglais. Actes du colloque international de Montréal, 7-9 septembre 1995,* Lovaina La Nueva, 1997.

FINIANOS, G., "Une métaphysique de l'existant. Existant et existence chez Avicenne", *Noesis*, 32, 2018, pp. 25-35.

FINNIS, J., "Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory", en ZALTA, E. (ed.), *The Standford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2003.

FIORAVANTI, G., "La réception de la Politique d'Aristote au Moyen Age tardif", en ZARKA, Y-C. (ed.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Presses universitaires de France, París, 1999, pp. 7-24.

FITZGERALD, L., "St. Thomas Aquinas and The Two Powers", *Anglicum*, 56, 1979, pp. 515-556.

FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, PONS, H. (ed.), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

FOUGERAT, Y., *Le Chemin qui marche: Chronique de la Loire et de ses canaux*, Cheminements, Coudray-Macouard, 2000.

FRUOCO, J., "Emergence des vernaculaires et traductions du sacré dans l'Europe médiévale: le cas de conscience de l'Église", en KUKULKA-WOJTASIK, A. - STACHURSKI, E. - DOBROWOLSKA DE TEJERINA, M. (eds.), *"Translatio" et Histoire des idées. "Translatio" and the History of Ideas*, Peter Lang, 2019, pp. 169-177.

FUDGE, T. A., *Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I. B. Tauris, Nueva York, 2010.

GALONNIER, A. (ed.), *Le 'de Scientiis Alfarabii' de Gerard de Cremone. Contribution aux problèmes de l'acculturation au XII^e siècle*, Brepols, Turnhout, 2016.

GAUDE-FERRAGU, M., "Le roi cérémoniel", en GAUDE-FERRAGU, M. (ed.), *Le trésor des rois. Sacré et royauté, des rois maudits aux princes de la Renaissance*, Perrin, París, 2022, pp. 161-191.

GAUVARD, C., "Christine de Pizan a-t-elle eu une pensée politique? À propos d'ouvrages récents", *Revue Historique*, 508, 1973, pp. 417-429.

–, *"De grace especial". Crime, État et societé en France à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, París, 2010, pp. 343-345.

GENET, J-P. (ed.), *L'État moderne: genèse. Bilans et perspectives, colloque de Paris, 19-20 septembre 1989, actes publiés à Paris*, CNRS, París, 1990.

–, "La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118, 1997, pp. 3-18.

–, "Saint Louis. Le roi politique", *Médiévales*, 34, 1998, pp. 27-30.

–, *Four English Political Tracts of the Late Middle Ages,* Offices of the Royal Historical Society, Londres, 1977, pp. ix-xix.

GIESEY, R., *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV^e^-XVIII^e^ siècles*, en CARLIER, J. (trad.), Armand Colin, París, 1987.

GODEFFROY, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, 1883.

GOOD, H. G., *A History of Western Education*, Macmillan Co., Nueva York, 1960.

GOROCHOV, N., " Les maîtres parisiens et la genèse de l'Université (1200-1231)", en KOUAMÉ, T. (ed.), "Le système d'enseignement occidental (XI^e^-XVI^e^ siècle)", *Cahiers de recherches médiévales*, 18, 2009, pp. 53-73.

GORSKI, P., *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, 2003.

–, "Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, 65, 1, 2000, pp. 138-167.

GRABOÏS, A., "Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: Le 'roi David' précurseur du roi 'très chrétien'", *Revue Historique*, 2, 1 (581), 1992, pp. 11-31.

GRANT, E., "Scientific Imagination in the Middle Age", *Perspectives on Science*, 12, 4, 2004, pp.394-423

GREENWOOD, T., "La connaissance mathématique d'après saint Thomas d'Aquin", *Revue de l'Université d'Ottawa,* 1942, pp. 121-152.

GREGORIO, F., "L'extension des lignes. Oresme traducteur de *La Politique* d'Aristote", en BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014, pp. 257-276.

GRELLARD, C., "Langage et politique chez Jean de Salisbury: les fondements du lien social", *Philosophical Readings*, 12, 1, 2020.

–, "Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre esbatement et contemplation", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59, 2, 2012, pp. 447-463.

–, "Le sacré et le profane. Le statut des laïcs dans la *Respublica* de Jean de Salisbury", en DEMOUY, P. (ed.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XII^e^ siècle,* Brepols, París, 2008, pp. 167-189.

GRUNDMANN, H., "Sacerdotium-Regnum-Studium", *Archiv fur Kulturgeschichte*, 34, 1, 1951, pp. 5-21.

GUENÉE, B., *L'Occident aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. Les États*, Clio, París, 1993.

GUEROUT, J., "Le Palais de la Cité à Paris, des origines à 1417, essai topographique et archéologique", *Bulletin Monumental*, 112, 4, 1954, pp. 396-397.

GUTH, K., *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Keliquienverehrung*, Verlag, Ottobeuren, 1970.

GUYARD, P., "La fondation du collège Mignon", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 151, 1993.

HADOT, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Études augustiniennes, París, 1984.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, A., "Exegesis y utilización de la figura de Melquisedec en los comentarios bíblicos de Haimón de Auxerre", *Studia monastica*, 58, 2017, pp. 289- 306.

–, "La exegesis de Melquisedec entre los Padres de la Iglesia y Beda el Venerable", *Anales de Historia Antigua y medieval,* 51, Buenos Aires, 2017, pp. 61-70.

HERVIEU-LÉGER, D., "Sécularisation", en AZRIA, R.- HERVIEU-LÉGER, D. (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses universitaires de France, París, 2010, pp. 1151-1158.

HICKS, A., *Composing the World*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

HOUARD-DEVERT, B., *Recueil polytechnique des ponts et chaussées, canaux de navigation, ports maritimes desséchements de marais, agriculture, manufactures, arts mécaniques, et des instructions civiles de France en général*, Goeury, Libraire de l'Ecole et Ponts et Chaussées, París, 1803-1807.

HUBERT, S., "Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 30, 3-4, 1952, pp. 721-739.

HUMBRECHT, T-D., *Tomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, Parole et Silence, París, 2021.

IMBACH, R., *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema,* B.R. Grüner Publishing Company, Friburgo, 1989.

IMBACH, R. - KÖNING-PRALONG, C., *Le défi laïque: existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Vrin, París, 2013.

IOGNA-PRAT, D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, París, 2006.

–, *Cité de Dieu, Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société. 1200-1500*, Presses Universitaires de France, París, 2016.

–, "La construction biographique du souverain carolingien", *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15, 2003, pp. 197-224.

–, "De la cité de Dieu a la cité des hommes: le défi des urbanistes du Quattrocento", en *Chambord, 1519-2019: l'utopie à l'œuvre*, Domaine national de Chambord, Chambord, 2019, pp. 13-27.

JACKSON, R., *Vivat Rex. Histoire des sacres et couronnements en France*, ARAV, M. (trad.), Editions Ophrys, París, 1984.

–, "Le pouvoir monarchique dans la cérémonie du sacre et couronnement des rois de France", en BLANCHARD, J. (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen-âge, Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994*, Picard, París, 1995, pp. 237-251.

JACQUART, D., "Guy Beaujouan et l'histoire des relations entre science et technique au Moyen Âge", en CHANDELIER, J. - VERNA, C. - WEILL-PAROT, N. (eds.), *Science et technique au Moyen Âge (XII^e – XV^e siècles)*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2017, pp. 25-34.

KARSENTI, B., *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Gallimard, París, 2013.

KAEUPER, R., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

KENNEDY, A., "Le thème de 'l'atrempance'", en PAUPERT, A. - DULAC, L. - RENO, C. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Desireuse de plus avant enquerre…Actes du colloque international Christine 2006*, Honoré Champion, París, 2008, pp. 15-31

KLAPISCH-ZUBER, C., *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Fayard, París, 2000.

KÖNIG-PRALONG, C., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, París, 2011.

–, "Évaluations des savoirs d'importation dans l'université médiévale: Henri de Gand en position d'expert", *Revue européenne des sciences sociales*, 46, 141, 2008, pp. 11-28.

KOPP, V., *Der König und die Bücher. Sammlung, Nutzung und Funktion der königlichen Bibliothek am spätmittelalterlichen Hof in Frankreich*,Thorbecke, Ostfildern, 2016.

KOSTA-THÉFAINE, J-F., "Entre poésie et prophétie: les sources du *Ditie de Jehanne d'Arc* de Christine de Pizan", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, 22, 1-2, 1998, pp. 41-56.

KOUAMÉ, T., "Introduction", en KOUAMÉ, T. (ed.), "Le système d'enseignement occidental (XI^e-XVI^e siècle)", *Cahiers de recherches médiévales*, 18, 2009, pp. 5-8.

KRYNEN, J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France*, XIII^e-XV^e siècles, Gallimard, París, 1993.

–, "Les légistes 'idiots politiques'. Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes, en France, au temps de Charles V", *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, École Française de Rome, Roma, 1991, pp. 171-198.

–, "Les légistes 'tyrans de la France' ? Le témoignage de Jean Juvénal des Ursins, docteur *in utroque*", en KRYNEN, J. - RIGAUDIÈRE, A. (eds.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI^e-XV^e siècles)*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1992, pp. 279-299.

LABARTE, J. (ed.), *Inventaire du mobilier de Charles V, roi de France*, París, 1879.

LAIRD, E., "Christine de Pizan and Controversy Concerning Star Study in the Court of Charles V", *Culture and Cosmos*, vol. 1, 2, 1997, pp. 35-48.

–, "Astrology in the Court of Charles V of France, as Reflected in Oxford, St. John's College, MS 164", *Manuscripta*, 34, 3, 1990, pp. 167-176.

LALOU, E., "Les légistes dans l'entourage de Philippe le Bel", en ATTAL, F. - GARRIGUES, J., KOUAMÉ, T. - VITTU, J-P. (eds.), *Les universités en Europe du XIII^e siècle à nos jours. Espaces, modèles et fonctions. Actes du Colloque international d'Orléans, 16 et 17 octobre 2003*, Publications de la Sorbonne, París, 2005, pp. 99-111.

LANGLOIS, C. V., *Histoire du Moyen Âge, 395-1270*, Hachette, París, 1901.

LARDIN, P., "Des hommes de terrain: les maîtres des œuvres du roi en Normandie orientale à la fin du Moyen Age", en *Les serviteurs de l'état au Moyen Âge. Actes du XXIX^e congrès de la SHMESP (Pau, 1998),* Publications de la Sorbonne, París, 1999, pp. 133-180.

LEBEUF, J., *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris, suivies de plusieurs éclaircissements sur l'histoire de France*, París, 1743.

LE GOFF, J., *Saint Louis*, Gallimard, París, 1996.

LE GOFF, J., "Roi", en LE GOFF, J. - SCHMITT, J-C. (eds.), *Dictionnaire raisonné de l' Occident médiéval*, Fayard, París, 1999, pp. 985-1004.

LE NINAN, C., *Le Sage Roi et la clergesse. L'Écriture politique dans l'œuvre de Christine de Pizan*, Honoré Champion, París, 2013.

LEROU, S., "L'usage des reliques du Christ par les empereurs aux XIe et XIIe siècles: le Saint Bois et les Saintes Pierres", en DURAND, J. - FLUSIN, B. (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, París, 2004, pp. 159-182.

LORTSCH, D., *Histoire de la Bible en France*, Théotex, 2021.

Le sacre des rois. Actes du colloque international d'histoire sur les sacres et les couronnements royaux (Reims, 9-12 octobre 1975), Les Belles Lettres, París, 1985.

LUSIGNAN, S., *'Vérité garde le roy'. La construction d'une identité universitaire en France (XIIIe-XVe siècle)*, Publications de la Sorbonne, París, 1999.

–, "La résistible ascension du vulgaire: persistance du latin et latinisation du français dans les chancelleries de France et d'Angleterre à la fin du Moyen Âge", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 117, 2, 2005, pp. 471-508.

–, "*'La dicte université de Thoulose est moult notable et tres ancienne'*. Histoire et conscience de soi chez les universitaires toulousains à la fin du Moyen Âge", en AUTRAND, F. - GAUVARD, C. - MOEGLIN, J-M. (eds.), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Éditions de la Sorbonne, París, 1999, pp. 593-606

–, "Les mythes de fondations des universités au Moyen Âge", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 115, 2003, pp. 445-479.

MAGDALINO, P., "L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe siècles), en DURAND, J. - FLUSIN, B. (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, París, 2004, pp. 15-30.

MANDOSIO, J-M., "Tensions et transformations dans la classification des sciences et des arts au XVe siècle", en CHANDELIER, J. - VERNA, C. - WEILL-PAROT, N. (eds.), *Science et technique au Moyen Âge (XIIe – XVe siècles)*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2017, pp. 65-94.

MANGO, C., "Introduction", en DURAND, J. - FLUSIN, B. (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, París, 2004, pp. 159-182.

MARAL, A., "Le grand aumônier de France et le diocèse de la Chapelle royale sous Louis XIV", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 2000, 158, pp. 475-506.

MARAVAL, P., "Chapitre 1. Les institutions de l'Église locale: les hommes et les choses", en MARAVAL, P. (ed.), *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe,* Presses universitaires de France, París, 2005, pp. 161-187.

MARKUS, R., "Gregory the Great's rector and his genesis", en FONTAINE, J. - GILLET, R. - PELLISTRANDI, S. (eds.), *Grégoire le Grand. Colloque international du CNRS,* Éditions du CNRS, París, 1986, pp. 137-146.

MARMURSZTEJN, E., *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Les Belles Lettres, París, 2007.

–, "Théologiens et politique à l'époque scolastique (XIII^e-XIV^e siècles)", *Quaestiones Medii Aevi Novae,* 23, 2018, pp. 269-282.

–, "Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIV^e siècle", en BRIGUGLIA, G. – RICKLING, T., *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, Academic Press Fribourg, Friburgo, 2011, pp.103-127.

MARROU, H-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, París, 1965.

–, "Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge", en *Actes du 4^e Congrès international de philosophie médiévale*, Vrin, París, 1969.

MARZY, E., *L'hydraulique*, Hachette, París, 1871.

MATTEI, F., "Le dimensioni dell'efficacia política: aspetti metodologici", *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 17, 1, 1987, pp. 105-133.

–, "'Habere jus sacerdotis'. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien: *De exhortatione castitatis et monogamia*", *Revue des Sciences Religieuses*, 59, 3-4, 1985. pp. 200-221.

MATTÉONI, O., "Enquêtes, pouvoir princier et contrôle des hommes dans les territoires des dues de Bourbon (milieu du XIV^e siècle-début du XVI^e siècle)", en GAUVARD, C. (ed.), *L'enquête au Moyen Âge. Actes du colloque international réuni à l'École française de Rome du 29 au 31 janvier 2004*, École française de Rome, Roma, 2008, pp. 363-404.

MAZEL, F., "La réforme grégorienne", en MAZEL, F. (ed.), en *Nouvelle Histoire du Moyen Âge*, Seuil, París, 2021, pp. 291-320.

MAZOUR-MATUSEVICH, Y., "La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes", *Le Moyen Age*, 112, 2, 2006, pp. 337-35.

McGRATH, E. J., *Liberal Education in the Professions*, Bureau of publications, Teacher College, Columbia University, Nueva York, 1959.

McGUIRE, B. P. (ed.), *A companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden, 2006.

MENACHE, S., "La naissance d'une nouvelle source d'autorité: L'université de Paris", *Revue Historique*, 268, 2, 1982, pp. 305-327.

MERCURI, C., *Saint Louis et la couronne d'épines. Histoire d'une relique à la Sainte-Chapelle*, Riveneuve, París, 2011.

MERDRIGNAC, B. - MARTIN, H., *Culture et société dans l'Occident médiéval*, Ophrys, Rennes, 1999.

MICALLEF, F., "L'autonomisation de la pensée politique. Bilans, enjeux et perspectives historiographiques", en DO PAÇO, D. - MONGE, M. - TATARENKO, L. (eds.), *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 213-218.

MICHAUD-FRÉJAVILLE, F., "La garde des entrées des portes de la forteresse d'Orléans à la fin du Moyen Âge", en MICHAUD-FRÉJAVILLE, F. - DAUPHIN, N. - GUILHEMBET, J-P. (eds.), *Entrer en ville. Colloque de l'Université d'Orléans 26-27 octobre 2001*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006, pp. 123-134,

MILLÁN-PUELLES, A., *Obras Completas*, 3, Ediciones Rialp, Madrid, 2013.

MILLET, H., *L'église du Grand Schisme 1378-1417*, Picard, París, 2009.

MONNET, P. - SCHMITT, J-C. (eds.), *Autobiographies souveraines*, Publications de la Sorbonne, París, 2012.

MOYON, M., *La géométrie de la mesure dans les traductions arabo-latines médiévales*, Brepols, Turnhout, 2017.

MULLANEY, J., "The Liberal Arts in the Aristotelian-Thomist Scheme of Knowledge", *The Thomist*, 19, 1956, pp. 481-505.

MUSSET, L., "Les sépultures des souverains normands: un aspect de l'idéologie du pouvoir", *Cahiers des Annales de Normandie. Autour du pouvoir ducal normand (X^e^-XII^e^ siècles)*, 17, 1985.

NEJEDLY, M., "Les relations internationales dans les Chroniques de Jean Froissart", *Prague Papers on History of International Relations*, Charles University, Praga, 1997, pp. 22-44.

NIERMEYER, J. F. - VAN DE KIEFT, C. - BURGERS, J. W. J. (eds.), *Mediae Latinitatis Lexicon Minus,* Brill, 2014.

OLIVA, A., "La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96, 4, Vrin, 2012, pp. 585-663.

–, "Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin", *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 97, 2/3, 2013, pp. 397–444.

PADADJIDI, P., "L'image des rois des premiers siècles au service de la grandeur de la dynastie française à la fin du Moyen Âge: l'exemple de la pratique de la vertu de charité", en DURAND-LE-GUERN, I. (ed.), *Images du Moyen Âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007, pp. 41-44.

PAETOW, L. J., *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, University Studies of the University of Illinois, Illinois, vol. 3, 7, 1910.

PAGAN, M., "La traduction de la Bible par Raoul de Presles. Mise en perspective avec trois traductions antérieures se trouvant dans la "librairy" de Charles V: enjeux religieux, enjeux politiques", en BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014, pp. 235-256.

PARÉ, G-M. - BRUNET, A. M. - TREMBLAY, P. (eds.), *La Renaissance du XIIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Institut d'études médiévales-Vrin, Ottawa-París, 1933.

PARSONS, T., *Essays in Sociological Theory*, The Free Press, Glencoe, 1954.

PASTOUREAU, M., *Bleu. Histoire d'une couleur*, Le Seuil, París, 2000.

PATSCHOVSKY, A., "Der heilige Dionysius, die Universitat Paris und der französische Staat", *Innsbrucker historische Studien*, 1, 1978, pp. 9-31.

PAUPERT, A., "Philosophie *'en fourme de sainte Théologie'*: l'accès au savoir dans l'œuvre de Christine de Pizan", en DULAC, L. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Une femme de lettres au Moyen Age: études autour de Christine de Pizan*, Paradigme, Orleans, 1995, pp. 39-53.

PERRET, L., *Les traductions françaises du* "De regimine principum" *de Gilles de Rome. Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Leyde, Boston, 2011.

–, "Lecteurs et possesseurs des traductions françaises du *De regimine principum* (vers 1279) de Gilles de Rome (XIII^{e}–XV^{e} siècles)", *Le Moyen Age*, 116, 3-4, 2010, pp. 561-576.

PÉTAVEL-OLLIFF, E., *La Bible en France, ou Les traductions françaises des Saintes Ecritures: Etude historique et littéraire*, París, 1864.

PEVSNER, N., "The term 'Architect' in the Middle Ages", *Speculum*, 1942, 17, 4, pp. 549-562.

PINTO-MATHIEU, E., "Gerson et la vérité dogmatique des visions: quel discernement?", en FERRER, V. - GOMEZ-GÉRAUD, M-C. - VALETTE, J.R (eds.), *Le discours mystique entre Moyen Age et première modernité*, Honoré Champion, París, 2021, t. 3, pp. 418-431.

PIRON, S., *Nicole Oresme: violence, langage et raison politique*, European University Institute, Department of History and Civiliation, 97, 1, 1997.

PLEYBERT, F. "Art, pouvoir et politique", en PLEYBERT, F. (ed.), *Paris et Charles V. Arts et architecture,* Action artistique de la Ville de Paris, París, 2001, pp. 49-58.

–, "Art, foi et philosophie", PLEYBERT, F. (ed.), *Paris et Charles V. Arts et architecture*, Action artistique de la Ville de Paris, París, 2001, pp. 59-67.

POIREL, D. (ed.), *Le théologico-politique au Moyen Âge*, Vrin, París, 2020.

PROVVIDENTE, S., "Teólogos y juristas en la crisis conciliar del siglo XV: una relación problemática", Temas medievales, vol. 27, 1, 2019, pp. 1 -16.

QUICHERAT, J., "Titres concernant Raimond du Temple, architecte du roi Charles V", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1847, 1, pp. 55-60.

QUILLET, J., *D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Honoré Champion, París, 2001.

–, *De Charles V à Christine de Pizan,* Honoré Champion, París, 2004.

RAGGIO, O., "Visto dalla periferia. Formazioni politiche di antico regime e Stato moderno", en AYMARD, M. (ed.), *Storia d'Europa*, Einaudi, Turín, 1995, t. 4, pp. 483-527.

RECHT, R. (ed.), *Les Bâtisseurs de cathédrales gothiques*, Estrasburgo, 1989.

–, *Le croire et le voir: introduction à l'art des cathédrales (XII^e^-XV^e^ siècles)*, Gallimard, París, 1999.

REXROTH, F., "König Artus und die Professoren. Gründungsmythen mittelalterlicher Universitäten", *Jahrbuch für Universitätsgeschichte*, 1, 1998, pp. 13-48.

RIBÉMONT, B., "Christine de Pizan, Isidore de Séville et l'astrologie: compilation et "mutacion" d'un discours sur les arts libéraux", en PAUPERT, A. - DULAC, L. - RENO, C. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Desireuse de plus avant enquerre… Actes du colloque international Christine 2006*, Honoré Champion, París, 2008, pp. 245-261.

–, "Christine de Pizan et l'encyclopédisme scientifique", en ZIMMERMANN, M. - DE RENTIIS, D. (eds.), *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*, De Gruyter, Berlín, 1994, pp. 174-85.

–, "Christine de Pizan écrivain didactique: la question de l'encyclopédisme", en DOR, J. - HENNEAU, M. E. (eds.), *Christine de Pizan: femme de sciences, femme de lettres*, Honoré Champion, París, 2008, pp. 71-93.

–, "Christine de Pizan entre espace scientifique et espace imaginé. *Le Livre du chemin de long estude*", en DULAC, L. - RIBÉMONT, B. (eds.), *Une femme de lettres au Moyen Age: études autour de Christine de Pizan*, Paradigme, Orleans, 1995, pp. 245-264.

–, "Christine de Pizan et les arts libéraux: un modèle à géométrie variable", *French Studies*, vol. 63, 2, 2009, pp. 137-147.

RIGAUDIÈRE, A., *Saint-Flour ville d'Auvergne au bas Moyen Age. Etude d'histoire administrative et financière*, Presses universitaires de France, París, 1982, t. 1.

RITCHER SHERMAN, C., *The Portraits of Charles V of France (1338–1380)*, New York University Press, Nueva York, 1970.

ROBERT, A., "Science, art et prudence à la fin du Moyen Âge (XIII^{e}-XIV^{e} siècle)", en CHANDELIER, J. - VERNA, C. - WEILL-PAROT, N. (eds.), *Science et technique au Moyen Âge (XII^{e} – XV^{e} siècles)*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2017, pp. 35-63.

RODRIGUES DE SOUSA, S., "Christine de Pizan, 'femme savante'?, en DOR, J. - HENNEAU, M. E. (eds.), *Christine de Pizan: femme de sciences, femme de lettres*, Honoré Champion, París, 2008, pp. 115-129.

RODRIGUEZ, J. E., "Los fundamentos de la monarquía hereditaria en la obra política de Christine de Pizan", *Temas Medievales*, 27, 2, 2019.

–, "El rey y la Corona en el pensamiento político de Christine de Pizan", *Calamus*, 6, 2022.

ROSARIO, I., *Art and propaganda: Charles IV of Bohemia, 1346-1378*, The Boydell Press, Woodbridge, 2000.

RUSSO, D., "Les modes de représentation du pouvoir en Europe dans l'iconographie du XIV^{e} siècle", en BLANCHARD, J. (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age, Actes du colloque organisé par l'Université du Maine les 25 et 26 mars 1994*, Picard, París, 1995, pp. 177-190.

SALLMANN, S., "La relique dans le monde catholique de la Contre-Réforme", en BORGEAUD, P -VOLOKHINE, Y. (eds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Peter Lang, Berna, 2005, pp. 267-284.

SALMAN, D., "La conception scolastique de la physique", *Revue néo-scolastique de philosophie*, 39, 2, 49, 1936, pp. 27-50

SASSEVILLE, M., "La théorie logique d'Aristote et la pratique des arts libéraux", *Laval théologique et philosophique*, 1999, 55, 2, pp. 285–307.

SASSIER, Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge: Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Armand Colin, París, 2012.

–, "Les Carolingiens et l'enrichissement de l'idéologie royale", en Yves SASSIER (ed.), *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle),* Armand Colin, París, 2012, pp. 123-188.

–, "Bien commun et *utilitas communis* au XIIe siècle, un nouvel essor?", *Revue Française d'Histoire des Idées Politique*s, 32, 2, 2010, pp. 245-258.

SAVY, P., "Politisation des conflits, politisation par le conflit et participation au politique dans l'Occident des XIIIe-XVe siècles", en HAMON, P.- BOURQUIN, L. (eds.), *La politisation: Conflits et construction du politique depuis le Moyen Âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010, pp. 21-38.

SCHAER, R., "Le prince et l'architecte", en *Chambord, 1519-2019: l'utopie à l'œuvre*, Domaine national de Chambord, Chambord, 2019, pp. 29-55.

SCHMITT, J-C., "Corps et âme", en LE GOFF, J. - SCHMITT, J-C. (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéva*l, Fayard, París, 1999, pp. 230-245.

SCHMITT, J-C., *Les rythmes au moyen âge*, Gallimard, París, 2016.

SCORDIA, L., "Enquête sur l'amour du roi dans les sources royales du XIVe siècle", en *Gouverner les hommes, gouverner les âmes*: *XLVIe Congrès de la SHMESP (Montpellier, 28-31 mai 2015),* Éditions de la Sorbonne, París, 2016.

–, "Concepts et registres de l'amour du roi dans le *De regimine principum* de Gilles de Rome", en SCORDIA, L. - BARBIER, J - COTTRET, M. (eds.) *Amour et désamour du prince du haut Moyen Âge à la Révolution française*, Kimé, París, 2011, pp. 45-62

–, "L' amour du roi est-il une composante politique de la "nation France" au XIIIe siècle ?", en *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du LXIVe Congrès de la SHMESP*, Publications de la Sorbonne, París, 2014, pp. 217-229.

SENELLART, M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, París, 1995.

SENELLART, M. - ZANCARINI, J-C., "À propos d'aristotélisme politique et raison d'Etat", *Il Pensiero Politico*, 29, 2, 1996, Florencia, pp. 273-278.

SÈRE, B., *Les débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*, Brepols, Turnhout, 2016

–, *Les régimes de polémicité au Moyen âge*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2018.

SICA, A. (ed.), *What is Social Theory? The Philosophical Debates*, Blackwell, Malden, 1998.

SICOULY, P., "'Sacra doctrina' en Santo Tomás de Aquino, una opción con implicancias para la comprensión de la Teología", *Studium*, 8, 16, 2005.

SIGGEN, M., *L'expérience chez Aristote. Aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotélicienne*, Peter Lang, Berna, 2005.

SIMMS HOLDERNESS, J., "Compilation, Commentary, and Conversation in Christine de Pizan", *Essays in Medieval Studies: Proceedings of the Illinois Medieval Association*, 20, 2003, pp. 47-55.

SNEDDON, C., "The Old French Bible: the first complete vernacular Bible in Western Europe", en BOYNTON, S. - REILLY, D. (eds.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages: Production, Reception and Performance in Western Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 2011, pp. 296-331.

STEBBINS, C., "'Clergie o chevalerie' dans la version en vers du XIV[e] siècle consacrée à la légende de Saint Alexis", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 54, 3, 1976, pp. 763-768.

STEIN, H., "Une expertise au XIV[e] siècle", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 70, 1909, pp. 446-455.

STEJSKAL, K., *L'Empereur Charles IV. L'art en Europe au XIV[e] siècle*, Gründ, París, 1980.

STUMPF, B., "La langue comme voie de propagation de la science et des savoirs dans la traduction de *La Cité de Dieu* de Saint Augustin par Raoul de Presles", en BERTRAND, O (ed.), *Sciences et Savoirs sous Charles V*, Honoré Champion, París, 2014, pp. 127-157.

SZIRMAI, J. "'Les braies' de Saint François. Critique médievale de la véneration des reliques. Une approche socio-culturelle et littéraire", *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 79, 2, 1999, pp. 226-43.

TALMANT, P., "Iconologie politique. Le soleil, le Christ et le roi très chrétien: une figure du pouvoir au XIV[e] siècle", *Histoire de l'art*, 37-38, 1997, pp. 25-40.

TAVEAU-LAUNAY, I., "Raymond du Temple, maitre d'œuvre des rois de France et des princes", en CHAPELOT, O. (ed.), *Du projet au chantier. Maîtres*

d´ouvrage et maîtres d´œuvre aux XIV^e^-XVI^e^ siècles, Éditions de l'EHESS, París, 2001, pp. 323-338.

TESNIÈRE, M-H., "Livres et pouvoir royal au XIV^e^ siècle: la Librairie du Louvre", en MAILLARD, J-F. - MONOK, I. - NEBBIAI, D. (eds.), *De Bibliotheca Corviniana Mathias Corvin, les bibliothèques princières et la genèse de l'État moderne*, Ozgazos Széchényi Könyvtar, Budapest, 2009.

–, "Un cas de censure à la Librairie de Charles V: le fragment du manuscrit BNF fr. 24287", *Cultura neolatina*, 65, 2005, pp. 273-285.

THEIS, T., *Robert le Pieux le roi de l'an mil*, Perrin, París, 2008.

THEIS, V., "Mobilité et stratification sociales. XI^e^-XIII^e^ siècle", en MAZEL, F. (ed.), *Nouvelle Histoire du Moyen Âge*, Seuil, París, 2021, pp. 409-422.

THÉRY, J., "Philippe le Bel, pape en son royaume", *L'histoire*, 289, 2004, pp. 14-17.

TIERNEY, B., "Aristotle, Aquinas, and the ideal constitution", *Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference,* 1979, 4, pp. 1-11.

TORRANCE, T., "Scientific hermeneutics, according to St. Thomas Aquinas", *The Journal of Theological Studies*, 13, 2, 1962, pp. 259–89.

TORRELL, J-P, "Le savoir théologique chez Saint Thomas", *Revue Thomiste*, 96, 3, 1996, pp. 355-396.

VALENSISE, M., "Le sacre du roi: stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41, 3, 1986, pp. 543-577.

VALLIN, P. "Saint Thomas d'Aquin et la politique: Pourquoi l'homme est-il un animal politique? L'épreuve eschatologique de la cité, entre émulation et tentation", *Revue thomiste. Saint Thomas et la politique*, 114, 1, 2014, pp. 59-94.

VALOIS, N., *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Picard, París, 1896-1901.

VAUCHEZ, A., "Du culte des reliques à celui du Précieux Sang", *Tabularia*, 8, 2008, pp. 81-88.

–, *Saints, prophètes et visionnaires: Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, París, 1999.

–, "Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge", en VAUCHEZ, A. (ed.), *Prophètes et prophétisme*, Éditions du Seuil, París, 2012, pp. 61-125.

VERGER, J., *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 1997.

–, "*Regnum et studium*: l'université comme auxiliaire du pouvoir au Moyen Âge", en AROZZI, C. - TAVIANI-CAROZZI, H. (eds.), *Le pouvoir au Moyen Âge: Idéologies, pratiques, représentations,* Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2007, pp. 297-311.

–, "Les universités et les Etats", en VERGER, J. (ed.), *Les universités au Moyen Age,* Presses universitaires de France, París, 2013, pp. 138-171.

–, "*Regnum et studium*: l'université comme auxiliaire du pouvoir au Moyen Âge", en AROZZI, C. - TAVIANI-CAROZZI, H. (eds.), *Le pouvoir au Moyen Âge: Idéologies, pratiques, représentations,* Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2007.

VIDIER, A., "Le trésor de la Sainte-Chapelle", *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, París, 1911, vol. 1.

VINCENT, N., *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

WAGNER, D. L., (ed.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.

WALSH, K. - WOOD, D. (eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Ecclesiastical History Society, Oxford, 1985.

WEI, I. P., "The masters of theology at the University of Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries: an authority beyond the schools", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester,* 75, 1993, pp. 37-63.

WEISS, D., *Art and Crusade in the Age of Saint Louis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

WICKERSHIEMER, E. (ed.), *Dicctionaire biographique des médecins en France au Moyen Age,* Droz, Ginebra, 1979.

WILSON, B., *Religion in Secular Society*, Penguin, Hardmondsworth, 1966.

ZAITSEV, E., "The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy", *Isis*, 90, 3, 1999, pp. 522-553.

El rey sabio de Christine de Pizan, emergente de la tradición aristotélica medieval, abandona el campo restringido de la ciencia jurídica y de la ciencia militar para abrirse paso al horizonte de "la arquitectónica" marcado por el doble registro de lo clasificatorio y de lo operatorio. La configuración eclesial es reemplazada en su totalidad por una configuración monárquica concebida como una arquitectura de ciencias, encarnada en el soberano poseedor de la "sabiduría perfecta". En un análisis que se extiende desde la anatomía (taxonomía de las ciencias) al funcionamiento (aplicación de los saberes) de la matriz regia, la problemática fundamental radica en decodificar las transferencias de sacralidad y de autoridad que se producen desde la clericatura a la monarquía. En un pasaje que va desde la reflexión teórica en torno a las jerarquías y contenidos de los diversos saberes, a su respectiva instrumentación política, la cuestión se sintetiza en una *scientia principis* que se presenta como la más perfecta consustanciación de las ciencias y de la política. Entre el potencial creador de un sistema, se debate, entonces, el rol de Christine de Pizan como pensadora política y su contribución a la historia de los modelos políticos occidentales, a partir de nuevas bases y fundamentos de sacralidad.

ISBN 978-987-4934-29-1